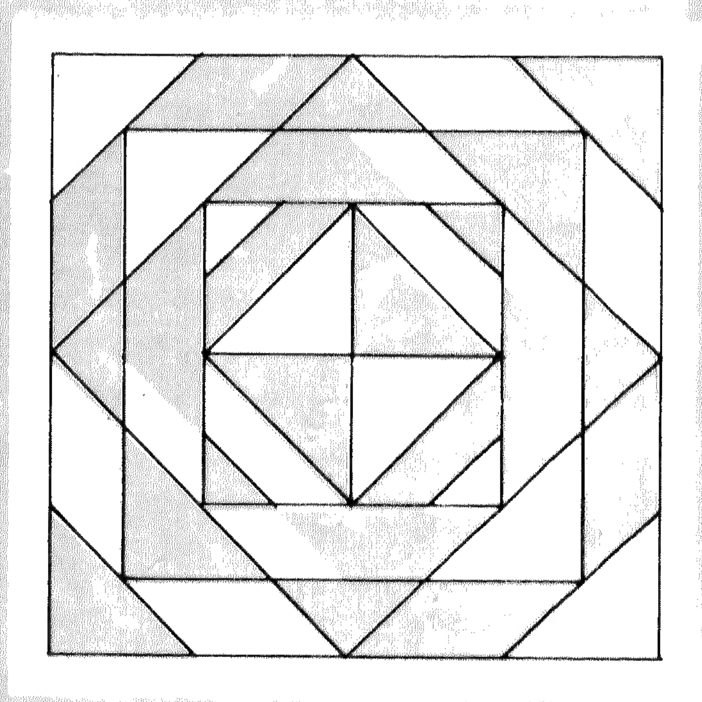
السلوك الانسانى

مقدمة فى مشكلات علم الاخلاق



تأليف

جون هوسبرس

دكتور

علي عبد المعطي محمد

كلية الآداب - جامعة الاسكندرية

١٩٩٥

دار المعرفة الجامعية

٤٠ ش سوتير - إسكندرية

ت : ٤٨٣٠١٦٣

السلوك الإنساني

هـذه ترجمـــة لـكتاب

Human conduct : An Introduction

To The problems of Ethics

by

j - Hospers

السلوك الانسانى

مقدمة فى مشكلات علم الأخلاق

تأليف
جون هوسوس

ترجمة وتقديم وتعليق

دكتور
على عبد المعطى محمد
أستاذ الفلسفة وتاريخها
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

١٩٩٥

دار المعرفة الجامعية
٤٠ ش سوتير - إسكندرية
ت : ٤٨٣٠١٦٣

بسم الله الرحمن الرحيم

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

تقديم الترجمة العربية

لاشك أن دراسة الأخلاق تمتد فى القدم إلى بداية تاريخ الفكر الفلسفى ذاته ، فالناظر فى مباحث الفلسفة لايلبث أن يدرك مدى المكانة التى احتلها مبحث القيم : ذلك المبحث الذى يضم بين ثناياه قيم الحق والخير والجمال ، الحق يدرسه علم المنطق ، والخير يدرسه علم الأخلاق ، والجمال تدرسه فلسفة الجمال .

ويتميز الكتاب الذى يسعدنا تقديمه للقراء اليوم بأنه يضع يد القارىء مباشرة على المشكلات الكبرى فى الأخلاق ، بطريقة مبسطة ونقدية فى نفس الوقت . كما يتميز بتقديم مؤلفه لذخيرة واسعة من الأمثلة التى تقرب فكرته إلى القارىء ، كما يتميز أخيرا بعرض مؤلفه لكثير من أفكاره بطريقة المحاورات التى تذكرنا بمحاورات أفلاطون ، والتى تطرق فيها الأفكار من كل ناحية بشكل يسهل معه تبين وجهات النظر المختلفة حول موضوع واحد محدد .

لكن هذه المميزات التى ذكرناها توا يبدو أنها لم توجه نظر المؤلف نحو تقديم النظريات الأخلاقية الكبرى مكتملة ، فلقد أنسته محاولاته تلك كثيرا من النظريات الأخلاقية ، كأخلاق العقل عند ديكارت ، وأخلاق العاطفة عند آدم سميث وشوبنهور وروسو ، وأخلاق الحاسة الأخلاقية عند شافتسبرى وهاتشسون ، والأخلاق الحدسية عند برجسون وأنصاره ، والأخلاق المثالية عند جرين وبرادلى وبوزانكيت .

يضاف إلى ذلك أن المؤلف لم يلتزم فى عرضه بالتعاقب التاريخى للنظريات الأخلاقية ، فهو ينتقل من زمان إلى آخر بعيد عنه ، ثم يعود ويتراجع لكى

يتقدم وذلك دون ماأدنى إهتمام بالتطور التاريخى أو بالتعاقب الزمانى ، مع أننا نعرف تماما أن للعرض التاريخي ميزة كبرى وهى بيان كيفية تأثر وتأثير النظريات الأخلاقية فى بعضها البعض : فكل نظرية لاحقة تتأثر بما سبقها وتؤثر فيما بعدها . وهذا هو ما أغفله مؤلف هذا الكتاب .

هذا وإن كان السيد هو سبرس قد جاء بأمثلة عديدة من الحياة ، فان الأغلبية العظمى من هذه الأمثلة إن لم تكن كلها ، مستقاة من واقع الولايات المتحدة الأمريكية . وهذا يمثل عيبا كبيرا فى الكتاب خصوصا إذا كنا نعرض للمبادىء الأخلاقية الكبرى وإمكان تطبيقها والمشكلات التى تنشأ عن ذلك امبيريقيا . لقد كان فى ذهن هوسبرس مبادىء ونظريات عالمية ، لكن تطبيقاته جاءت محلية ومن ثم إستوجب النقد .

وسنحاول نحن فى مقدمتنا أن نتلافى بعض هذه العيوب ، فنسد النقص الذى جاء فى الكتاب من ناحية عدم الالتزام بالتطور التاريخى ، مع بيان النظريات المختلفة التى سادت ميدان الأخلاق ثم نعقب ذلك بدراسة عن الأخلاق المثالية عند بوزانكيت .

* * *

يجب أن نميز أولا بين المستويات الأخلاقية أو مراحل تطور الأخلاق ، وسوف نحصرها فى ثلاث مستويات أو مراحل رئيسية ، ثم نعقب ذلك بالعرض التاريخى للنظريات الأخلاقية ، من خلال نشوء هذه النظريات فى الحقبة اليونانية ، وتطورها وتأثرها بالدين فى العصور الوسطى المسيحية ، ثم بيان أهم النظريات الأخلاقية التى سادت وانتشرت فى الحقبتين الحديثة والمعاصرة لكى نكتفى بعرض مثال للاخلاق المثالية عند بوزانكيت .

١

إنى أعتقد أن بالإمكان التمييز بين مراحل ثلاث من مراحل تطور الأخلاق:

١ - مرحلة الغريزة : حيث يكون الفعل صائبا متى كان متوافقا مع الحاجات والميول المطرية والغرائز التى عرض لها ماكدوجال .

٢ - مرحلة العادة : حيث يكون السلوك صائبا متى كان متوافقا مع عادات وتقاليد الجماعة التى ينتمى إليها ، والمجتمع الذى يعيش فيه .

٣ - مرحلة الضمير : حيث يكون السلوك صائبا متى كان مثار إستحسان وقبول الضمير ، ويكون غير ذلك إذا استهجنه الضمير ورفضه وثار ضده .

لكننى أوجه الأنظار إلى أن ذلك التمييز لا يعنى أن هناك تطورا تاريخيا ، إنتقلت فيه المجتمعات تباعا من مرحلة إلى أخرى ، ذلك أن أكثر المجتمعات بدائية يخضع السلوك فيها لمديح أو عتاب الضمير ، كما يخضع لمجريات العادة السائدة فى المجتمع ، كما أن أكثر المجتمعات تقدما تعتوره مستوى الغريزة فى كثير من سلوكياته ، ومن ثم يصبح من الأنسب أن نقول أن هذه المراحل أو المستويات تدخل تداخلا حميا فى سائر المجتمعات ، وما الاختلاف بين مجتمع وآخر فيها إلا مسألة درجة .

٢

ومع ذلك فعلم الأخلاق له تاريخ طويل يمكن تقسيمه فى صورته الأوربية إلى ثلاث مراحل :

١ - الفترة اليونانية وهى تبدأ من عام ٥٠٠ ق . م تقريبا إلى عام ٥٠٠ بعد الميلاد .

٢ ـ العصور الوسطى وتبدأ من عام ٥٠٠ بعد الميلاد إلى عام ١٥٠٠ ميلادية .

٣ ـ الفترة الحديثة والمعاصرة وهى تبدأ من بعد عام ١٥٠٠ ميلادية إلى أوقاتنا الراهنة .

فى الفترة اليونانية شكلت مدينة الدولة city state خلفية الحياة الأخلاقية، ودار الحوار السوفسطائى السقراطى ، وظهرت أخلاق أفلاطون المثالية ، وتابعها أرسطو بأخلاق واقعية تقوم على أساس نظريته القائلة بأن الفضيلة وسط بين رذيلتين . كما ظهر فى الفترة اليونانية أيضا مذهب اللذة عند الأبيقوريين ، والنظرية الرواقية فى طلب اللذة والسعادة من خلال رباطة الجأش ، وضبط الانفعالات ، والتطلع إلى ملذات العقل لأنها لاتجر آلاما .

ـ تميزت أخلاق العصور الوسطى المسيحيه بأنها كانت أخلاق متأثرة إلى حد كبير أو بصغير بالديانة المسيحية ، فلقد اعتبر المفكرون فى تلك المرحلة أنه لا انفصام بين الأخلاق وبين الدين ، ولا قطيعة بين الأخلاق وبين علم السياسة . لكن العصور الوسطى هذه لم تشجع التأمل الأخلاقى ، ولا البحث الحر فى ميدان الأخلاق : بل إنكبت على تحديد الصواب والخطأ والخير والشر بالرجوع إلى القانون الإلهى ، وإلى الإنجيل كما فسرته الكنيسة ، وحينما يقول شخص أو يكتب مايخالف ذلك يعدم وتحرق كتبه . وإن كان هناك إضافة ما إلى الميدان الأخلاقى فى هذا العصر فكان مجرد تطبيق للتعاليم التى جاءت فى الإنجيل على حالات فردية .

أما فى الفتره الحديثة والمعاصرة فلقد بدأت بفقد الكنيسة للسلطة المخولة لها فى القرنين الخامس عشر والسادس عشر . ويرجع السبب فى ذلك إلى ظهور

المذهب الفردى الذى أكد على الحرية الإنسانية بمعزل عن الوحي المسيحي، كما يرجع إلى الإنقسامات والإختلافات المستمرة داخل الكنيسة مما أضعفها آخر الأمر . على أى حال لم تعد للأفراد الرغبة فى قبول قرار البابا أو قساوسته كقرار نهائى وسلطة حاسمة فى الأمور الأخلاقية . كما عمل البروتستانت على تأييد هذا الأمر بصورة أخرى حينما أرادوا لكل مسيحى أن يحمل إنجيله بين يديه وأن يفسره تفسيرا فرديا غير منتظر فى ذلك رأى راهب أوقسيس .

ويمكن تقسيم الآراء الأخلاقية الحديثة والمعاصرة كما يلى . —

١ — تمسك البعض بأن الفارق بين الصواب والخطأ إنما هو فارق ذاتى يعتمد على إتجاه الفرد الذى يصدر الحكم الأخلاقى ، فما يحبه يعتبر صوابا ، ومايكرهه يعتبر خطأ . ويمكن أن نضع فى هذه المجموعة أيضا كل الذين يتمسكون بأن الفرق بين الصواب والخطأ هو مجرد تقليد إنسانى ، وكانت هذه هى وجهة النظر الأكثر تطرفا عند السوفسطائيين وأصبحت هى وجهة نظر المفكرين المحدثين الذين يتبعون المذهب الشكى .

٢ — وتمسك البعض الثانى بأن الإختلاف بين الصواب والخطأ إنما يتم من خلال البصيرة المباشرة أو البديهة المباشرة ولقد ذهب المتطرفون من أنصار هذا الإتجاه « بالحس الأخلاقى » كما نادى به شافتسبرى وهاتشيسون و « بالعقل المتميز أو الحصافة » التى نادى بها ريد Reid فى القرن الثامن عشر ، و « بالبديهة المعتدلة » كما نادى بها آخرون .

٣ — أكد البعض الثالث بأن الفرق بين الصواب والخطأ يعتمد على قانون ما ، لكن وجهات نظرهم إختلفت حول طبيعة هذا القانون : فنادى الرواقيون بالقانون الكلى الذى ينطبق على العقل والطبيعة ، وتابعهم فى ذلك

توما الإكويني ، ونادى جلر بأن القانون الأخلاق ماهو إلا قانون الطبيعة البشرية التي تكشف عنها دراسة التكوين السيكولوجي للانسان . وتمسك آدم سميث بقانون العاطف الوجداني ، بينا ذهب آخرون إلى أن مثل هذا القانون ليس إلا قانون العقل منهم ديكارت وكلارك وولستون وكانط وهيجل وغيرهم كثيرون .

٤ - ذهب البعض الرابع إلى أن اللذة معيار الصواب والخطأ أو الخير والشر ، كانت إرهاصات تلك النظرة موجودة عند الابيقوريين والرواقيين ، ثم إنبعثت في الفترة الحديثة لكى تنفذ إلى مذاهب جيرمي بنثام وجون استيوارت مل وسيد جويك .

٥ - غير أن هناك نظريات أخلاقية أخرى عديدة ظهرت كرد فعل لنزعات فلسفية ظهرت في الفترة الحديثة والمعاصرة ، فهناك أخلاق التطور التي قامت على فلسفة سبنسر ، والأخلاق المثالية كما تطورت على فلسفات جرين وبوزانكيت ، والأخلاق النسبية كما ظهرت على يد ويستر مارك ، وأخلاق الحدس كما قامت على فلسفة برجسون .

٣

نجد يجرى العرف الفلسفي في مجال الأخلاق على أن يحدد صيغاً معينة أو أوامر أخلاقية يروم بها توجيه السلوك توجيهاً أخلاقياً ، ولذلك إنحدرت إلينا الكثير من الصيغ والوصايا والمصطلحات والأفكار التي تتجه هذا الإتجاه . ترى هل يتخذ بوزانكيت هذا الطريق أعني هل يضع لنا شروطاً وصيغاً توجه سلوكنا في ميدان الأخلاق؟ وهل يرى في الأخلاق فلسفة تبدأ بأوامر أخلاقية يجب أن يتبعها الإنسان لكي يكون أخلاقياً ؟ وهل يحدد وصايا

سواء أكانت عشرة أو أقل أو أكثر يوصينا بالإسترشاد بها واتباعها؟ أم أن الأمر لا يعدو أن يكون هذا أو ذاك؟ هذا هو ما سنتبينه بعد دراستنا للأخلاق عند بوزانكيت .

يرى بوزانكيت أن هناك ثلاثة مواقف يقفها بعض الناس عند النظر في الحياة وفي السلوك الأخلاقي وفي تقديرهم للخير وهي :-

أولا : موقف الرضا Complcancy : ويذهب هذا الموقف إلى « أن كل شيء على ما يرام ، سواء في عالمنا هذا أو في العوالم الأخرى » .

ثانياً : موقف الرجاء أو التوقع Expectancy : وهو موقف يرى الشر واللاكمال في سلسلة الحوادث التي تقع أمامنا ، ولكنه يؤمن بجنة أرضية أو سماوية ينتهي فيها الشر ، وتتلاشى فيها كل الآلام السابقة وتنقضي بالتعويض أو بالمكافأة أو بالإثابة Compensation .

ثالثاً : موقف اليأس أو القنوط Despair : وهو موقف يؤمن بمستوى معين من الخيرية والكمال ، ولكنه ينكر إمكانية الوصول إلى هذا الخير أو ذلك الكمال سواء في عالمنا أو في العوالم الأخرى فهو موقف يائس خال من كل أمل في الوصول إلى الكمال أو الخير .

ويرى بوزانكيت بعد عرضه للمواقف الثلاثة السابقة أن أولئك الذين يتبنون أيا من المواقف الثلاثة الآنفة ... قد ضلوا الطريق ، كما أنها بجملتها مواقف زائفة ساذجة ولا نصيب لها من الصحة : فموقف الرضا هو بلا شك موقف ساذج زائف في قبوله كل شي على أنه خير ، وفي إقتناعه الكامل بالخيرية والكمال في كل الأشياء . وموقف الرجاء أو التوقع هو موقف زائف أيضاً خصوصاً حينما يقرر بأن الكمال لا يوجد إلا نتيجة لعملية تاريخية ،

وأنه سيأتي حتما سواء في عالمنا هذا أو في عالم آخر نتيجة لهذه العملية التطورية نحو الكمال . أما الموقف الثالث والأخير أى موقف اليأس والقنوط فهو لا يقل عن الموقفين السابقين سذاجة وزيفا خصوصا فى عدم اعترافه بإمكانية التوصل إلى الخير أو الكمال سواء بعملية تاريخية أو بالعقيدة أو بأى وسيلة أخرى ، كما أن هذا الموقف يشير إلى أن الإنسان سيظل مبتعداً عن القيم مهما حاول ومهما ناضل . وبديهى أن اليأس يقضي على أمن الإنسان وسعادته .

إن بوزانكيت هنا ينكر هذه المواقف الثلاثة ويهدمها هدما . ولنا أن نسأله الآن : وما السبيل ؟ يجيب بوزانكيت بأن المبدأ الذى اقترحه والذى يستحق أن نعرفه جيداً هو « أن على الإنسان أن يعرف أنه يموت دائماً ، أى أنه يفقد باستمرار أجزاء من ذاته ، ومن ممتلكاته ، ومع ذلك فهو ينمو دائماً » ، ومعنى هذا أن على الإنسان أن يعلم جيداً أنه لا يوجد خير دون أن يفقد شيئاً ما ، وألا يتوقع أن يرى الكمال فى عالمه المتناهى هذا مع تسليمه — بالرغم من هذا — بالكمال الحقيقى . فالحياة كسب وخسارة ، خير وشر ، كمال وعدم كمال ، ويجب أن نقبل الحياة على هذا النحو . وكلما كان سلوكنا في هذا العالم المملوء بالمتقابلات مقادا بالإرادة الخيرة المشبعة بالقيم كلما كان خيرا .

ولكن ما هى القيم ، وما هو الشر يجيب بوزانكيت بأن القيمة أو الخير ليسا معطيتين من معطيات الإدراك الحسى ، إنهما كما يقول بوزانكيت « مقولتان . . . تتحقق فيهما الأشياء بدرجة أكبر أو أقل ، ولكنهما ليسا شيئاً من هذه الأشياء [illegible] أي [illegible] محدد

أيضاً . ومعنى هذا القول هو أننا لا نرى القيمة كاملة فى أى مكان أو زمان، كما أننا لا نرى الخير كاملا فى أى اتجاه أو فى أية أنحاء ، أنهما مقولتان لا تظهران بتمامهما وكمالهما فى أى شيء من الأشياء» .

ونحن حينما نثبت شيئاً على أنه خير وله قيمة وحينما نتفوه بحكم قيمى مثل « بعض الأشياء تكون خيرة » فاننا هنا نجعل من القيمة والخير صفتين أو كيفيتين لموضوع أو لعدة موضوعات . وإذا لم نفعل هذا ، أى إذا لم نربط الخير والقيمة بالأشياء فاننا « نفصل بذلك القيمة عن الواقع » كما يقول بوزانكيت . وبذلك تكون القيمة صفة أو كيفية كما يكون الخير صفة أو كيفية لموضوعات نخبرها من الخارج أو نصف بها الواقع » أو كما يقول بوزانكيت تصبح القيمة والخير « صفتين للموضوعات » .

ويرى بوزانكيت أن الخير يرتبط بارادة الخير ، تلك الإرادة التى تميز الأرواح المتناهية أى الإنسان فيقول « لا يمكن أن نتصور شيئاً على أنه خير داخل أو خارج العالم . . . بدون إرادة الخير » بمعنى أن الخير أو القيمة لا توجد بذاتها وإنما هى تتصل بالإنسان وبارادته . ومن ثم فالخير والقيمة يتصلان بالإرادة الخيرة المنبثقة عن الإنسان .

ولما كانت القيم متصلة بالموضوعات من جهة ، وبارادة الإنسان من جهة أخرى ، فإن النتيجة هى أن «العالم الواقعى هو عالم قيم ، وأن القيم مرتبطة فيما بينها» . وهذا يؤكد اتجاه بوزانكيت إلى الوحدة والكلية والترابط، ويمكن بلورة أخلاق بوزانكيت فى العناصر الآتية : الحياة لأجل الآخرين ، والخير الاجتماعى ، والغباء والشر والعقاب ، والضمير ، كما سنعرض لدراسة نقدية تحليلية للاخلاق عنده .

الحياة لأجل الآخرين :

« حينما نقول أن إنساناً أو إنسانة ما يحيا أو تحيا لأجل الآخرين،فاننا نعني بهذا القول مدحا غير محدد أى نعني به سمواً أو علواً في الإيثارية والإشارة إلى شخصية تكرس نفسها كلية للخدمة العامة .

بيد أن بوزانكيت يرى أن الحياة لأجل لآخرين ليست متساوية مع التضحية بالذات ؛ فمن جهة أولى يذهب بوزانكيت إلى أننا لا نلاحظ جانب البذل أو الإيثار وحده كما لا نلاحظ جانب الأخذ أو الأثرة وحده أيضا ، وإنما نحن نلاحظهما دائما معا . يقول بوزانكيت « وفى الواقع فاننا نعطي في كل فعل نفعله شيئا ونحصل على شيء » وعلى ذلك فالإيثارية وإن كانت خيرا فانها لا تعني تماما ولا تقابل عبارة « الحياة لأجل الآخرين » إذ لا إيثار بدون أثرة ولا عطاء بدون أخذ . ومن جهة ثانية يذهب بوزانكيت إلى أن التضحية بالذات ذات معنى أعمق من الحياة لأجل الآخرين فيقول « إن قانون التضحية ليس له علاقة خاصة بالأفعال المتصلة بالأشخاص الآخرين ، إنه يشير إلى شيء أعمق وأوسع من الحياة لأجل الآخرين » كما يقرر بوزانكيت أنه فى بعض الأحوال تتساوى التضحية بالذات مع التضحية بالآخرين بنفس القوة التى يتضمن بها على التضحية بالذات ويخلص بوزانكيت من هذا إلى أن الحياة لأجل الآخرين ليست هى بالضبط الإيثارية أو التضحية بالذات .

وإذا عدنا الآن إلى قول بوزانكيت الذى يقرر فيه أن الحياة لأجل الآخرين تتضمن قيما محددة وضعية ، فان أول معنى يمكن أن نستخلصه من هذا القول هو أن هذه القيم غير شخصيه وهذا أمر واضح فيما يتعلق بقيم الحق والجمال ، فكل من الحق والجمال قيمة موضوعية لا تتأثر بأهواء الأشخاص

واتجاهاتهم ، ولا بالعلاقات المتباينة التى تقوم بينهم . ولكن يقول بوزانكيت أن هناك صعوبة تتعلق بشئون الحب والحياة العادلة ، فهذه كلها تنبثق عن العلاقات التى تقوم بين الأشخاص، أى على الوجود الشخصى ، كما أنه يمكننا القول بأن كل القيم لها جانب مرتبط بالأشخاص وأن « القيم المنفصلة تماما عن الأشخاص ليست بذات معنى » ولكن هذه الصعوبة تنهار من أساسها إذا ما علمنا أن الحب كقيمة موجودة وجوداً وضعيا سواء أمارسها الأشخاص أم لم يمارسوها ، فنحن نقاد بواسطة العدالة مثلا كقيمة ولا نقاد بواسطة الشخص الذى يمارس العدالة معى أو مع غيرى من الأشخاص ، وبذلك ينتج أن القيم وإن كان لها ذلك الجانب المتصل بالأشخاص الذين يمارسونها ، إلا أنها فى حقيقة الأمر تكون موضوعية وغير شخصية

ويذهب بوزانكيت إلى أن هذه القيم هى التى يضحى الأفراد بأنفسهم من أجلها ، فاذا ضحى فرد بنفسه من أجل الآخرين فانه إنما يفعل هذا تحقيقاً لقيمة معينة ، فقد يضحى بنفسه لإنقاذ الآخرين من الغرق مثلا ، وهو هنا يروم تحقيق قيمة معينة هى قيمة الحياة ، وقد يضحى بمصالحه من أجل مصالح الآخرين تحقيقاً لقيمة العدالة أو قيمة الحب وهكذا . والحياة لأجل الآخرين ترتكز على أساس عريض وهو « أننا لسنا شيئا إلا إذا تعرفنا على اتحادنا بشىء أكبر فاتحادنا بشىء أكبر أو ارتباطنا بكل هو أساس الأخلاق والدين » إذا عرفنا هذا ، أى إذا علمنا أننا لا نعنى شيئا إلا فى الكل الذى يحتوينا ، وإذا علمنا أن حياتنا لا معنى لها إلا فى إرتباطها بحياة أكبر وإذا علمنا بأن هذا الكل الذى يحوينى ويحوى غيرى هو الحقيقة القصوى — إذا علمنا كل هذا — أدركنا بأى معنى تكون الحياة لأجل الآخرين — ونحن نجد أنفسنا هنا مرة ثانية أمام فكرة الكلية كركيزة للاخلاق .

ولكن بوزانكيت يرى أنه ليس بكاف أن نقول أن على الإنسان أن يحيا لأجل الآخرين ، إذ أنه من الضروري أن نشير بوضوح إلى نوع الأفعال التي عليه أن يفعلها للآخرين ولنفسه إذا أراد أن يحيا حقيقة لأجل الآخرين وهي أن يكون كليا في أفعاله ، غير مكتف بفرديته المنعزلة ، مدركا أن أفعاله لن تكتسب حقيقتها وجدارتها إلا إذا ارتبطت بأفعال أكبر واندمجت في كل أعظم . ومن ثم فعليه أن يضع نصب عينيه الوحدة الاجتماعية والقيم العظمى .

ويرى بوزانكيت أن الحياة لأجل الآخرين تتطلب إيمانا بحياة أخرى ذات قيم أسمى وأعمق من قيمنا الأرضية ، فيها نكمل أعمالنا ونتممها ، ونشعر بالهدف الأسمى من الحياة . وهذا يجعلنا ننظر إلى الحياة وإلى العالم نظرة كلية شاملة مستمرة لا تنتهي بالموت ولا تباد بالفناء من الحياة الأرضية . ونحن نجد أنفسنا هنا مرة ثالثة أمام فكرة الكلية والشمول .

الخير الاجتماعي :

إن القول بأن إنسانا ما قد كرس نفسه للخير الاجتماعي ليس مرادفا تماما للقول بأن هذا الإنسان يحيا لأجل الآخرين . ولقد عرفنا معنى أن يحيا الإنسان لأجل الآخرين ، أما الخير الاجتماعي فيشير إلى رفاهية الفرد مستمدة من رفاهية المجتمع أو « أن رفاهية مجتمعه تتضمن رفاهيته » . ويقول بوزانكيت « إن الهدف هو رفاهيتي أنا ، أو فرصتي في الرفاهية مشبع بالترتيبات الضرورية لرفاهيته . وفرصة الرفاهية لكل فرد آخر ، أي لكل فرد يهمني وأعرفه في الجماعة » . وبعبارة أخرى يقول بوزانكيت أن الخير الذي يعقبه هنا هو « رفاهيه جميع الأفراد الذين يؤلفون مجموعتي » متضمناً رفاهيتي الخاصة » .

كيف يعلم الانسان ماذا يفعل ؟

لقد قلنا فى بدايه تعرضنا للاخلاق عند بوزانكيت أننا لن نجد عنده صيغا أو أوامر أو وصايا أخلاقية توجهنا للسلوك الأخلاقى . إن الفلسفة الأخلاقية يقول بوزانكيت « تستطيع أن تمدنا بقوانين عامة نستطيع أن نشتق بواسطتها ـ بعملية استنباطية ـ الصواب من الخطأ فى سلوكنا » . إن وظيفة الأخلاق تنحصر فى إفهامنا الخير والشر ، ولكنها لا تعطينا أية أوامر أو وصايا تتعلق بحياتنا الأخلاقية.

وإذا كانت القواعد والصيغ والأوامر الأخلاقية غير مجدية فى المجال الأخلاقى ترى هل تجدى النصيحة ؟ يجيب بوزانكيت بأن الأعمال الأخلاقية يجب أن تكون نابعة من الذات ومن الذات وحدها ، تلك الذات التى تعرف نفسها خير معرفة ، والتى تكون مؤمنة بالقيم ، عارفة بظروفها وحدودها ، وبوزانكيت هنا يعارض أى اتجاه يقول بأن النصيحة لها دور فى السلوك الأخلاقى ذلك لأن من ينصحك لا يعرف ذاتك أكثر من معرفتك أنت لها.

إن حياتى الأخلاقية مرتبطة بظروفى وبإرادتى الأخلاقية وبفهمى وبمدى ارتباطى بالقيم ، وليس عندى قائمة بما هو خير وقائمة أخرى بما هو شر ، ولكن على أن أفعل ما أستطيع طبقا لكل ظرف وكل واقعة بشرط أن أناصر الخير وأؤيده ، ليس خيرى فقط وإنما خير الآخرين.

وإذا لم تكن النصائح ولا الأوامر أو الصيغ أو القواعد الأخلاقية تربنى ماذا أفعل ، فكيف أعلم ماذا أفعل ؟ وكيف يكون سلوكى أخلاقيا ؟ وكيف اتجه اتجاها سليما والنصح لا يجدى وليس أمامى صيغا أو قواعد تحدد لى السلوك الأخلاقى؟ يجيب بوزانكيت بأن هناك خطوتان مترابطتان تجعلان

سلوكى أخلاقيا ويوجهان أفعالى فى الاتجاه السليم يقول بوزانكيت الإتجاه السليم «يعتمد على تكوين الإرادة الخيرة فى الذات، تلك الإرادة التى تمرست وتدربت جيدا بواسطة نسق مترابط من القيم » . وهذا يعني أننا إذا أردنا أن يكون سلوكنا الأخلاقى ماضيا فى اتجاهه السليم، فعلينا أولا أن نعرف وأن نقدر القيم على اختلافها ، وأن ننظر اليها نظرة تقدير واحترام . ولكن تقديرنا للقيم على هذا النحو لا يكفى ، إذا يجب أن يتبع هذا تكوين إرادة خيرة فالمعرفة والتقدير وحدهما لا يجديان بدون وجود تلك الإرادة الخيرة : إرادة أن أسلك سلوكا خيراً سليما ، أى أن الأمر يحتاج إلى « إرادة خيرة موجهة بذوق مكتمل ورفيع من القيم الممكنة » .

وإذا توفرت الإرادة الخيرة الموجهة بنسق من القيم ، فان سلوكنا مع ذلك لن يكون أخلاقيا تماما وذلك بسبب أن الإنسان مخلوق متناه ، وأن التناهى نقص ، وهذا النقص من شأنه أن يجعل سلوكنا الأخلاقى محدوداً غير مكتمل ، ولكن وبغض النظر عن تناهينا وآثاره فى السلوك الأخلاقى فاننا، إذا عرفناما هى القيم وما هى خصائصها العامة ، وإذا عرفنا ما هى الإرادة التى تجعل من هذه القيم موضوعا لها ، والتى لا تكون محددة بأحكام مسبقة ، ويكون لديها القدرة على أن توحد ذاتها بالقيم ، إذا عرفنا كل هذا فاننا نستطيع أن نقول إننا نسير فى طريق النجاح نحو السلوك الأخلاقى سيرا أفضل ما يكون بالنسبة إلى وجودنا الإنسانى المتناهى .

الغباء والشر والعقاب :

الغباء : يذهب بوزانكيت إلى أن الغباء عكس الذكاء Inteligence ولكنه ليس عكس المهارة Cleverness ، كما أنه ليس مرادفا للجهل

Ignorance وقد يكون الجهل سببا فى الغباء ولكنه لا يكون هو الغباء ، إذ بينما يعنى الجهل « فقدان المعرفة » فان الغباء Stupidity يعني كيفية عقلية. أى يعنى على وجه خاص العماء بالنسبة إلى القيم وليس بالنسبة إلى الوقائع أو الحقائق . ومن ثم يصبح معنى الغباء هو عدم الاستجابة للقيم .

ويرى بوزانكيت أن ضيق الأفق غباء « فكل ضيق أفق يتضمن غباء ، وكل فرد ضيق الأفق فى بعض النقاط ، والعلاج هنا إنما يكون فى اتساع الأفق ، أى فى اتساع دائرة معرفتنا بالنقاط التى لا نعرفها » . وفى هذا يقول بوزانكيت « أنت لن تستطيع أن تتعامى عن القيم ، ون أن يكون جهلك سائداً، وبدون أن تكون أفكارك عن الوقائع والموضوعات والحقائق مشوهة» .

أما عن الحرب فيرى بوزانكيت أنها غباء مستحكم ، إذ أن قادة كل أمة يتعامون عن رؤية القيم والحقائق او الوقائع المرتبطة بها بالنسبة إلى الأمم الأخرى ومن هنا تقوم الحرب . . وإذا عنى قاده الأمم بمعرفة حاجات ومتطلبات واتجاهات واهتمامات الأمم الأخرى فان الحرب لن تقع .

الشر : لا يحتوى الشر على أى خير، ومن ثم فان « الحرب بينهما هى حرب مدمرة » ، يروم فيها الخير محق الشر وإبادته . وبما أنه يوجد كمية كبيرة من الشر فان فناءه يتطلب عملية نأمل أن نتقدم فيها ، ولكن كيف نتصور عملية التقدم هذه نحو الخلاص من الشر ؟ هل تسير عملية التقدم هذه إلى ما لا نهاية نحو الأحسن الذى نأمل فيه ؟ أو أن الشر سينتهى يوما بانتصار الخير فى معركته معه ؟ وإن كان الخير سينتصر يوما فهل سيتم هذا النصر فى عالمنا هذا كما نعرفه أو فى عالم آخر مختلف تماما ؟ وإذا كان الأمر كذلك فماذا يكون من أمر الشر الذى قلنا أنه سيتوقف بانتصار الخير ؟ أين سيذهب وكيف سينتهى ويتلاشى .

لقد رأى بوزانكيت أن الشر حقيقى . وهذا يتمثل فى الالم والإرادة الشريرة ، فهذه وقائع موجودة ، وكل منا يعانى منها كل يوم تقريباً، كما أن الحيوانات الدنيا تخبر الألم باستمرار . والشر يقول بوزانكيت حقيقى إذن ، وليست له صلة بالخير . ولما كان الشر حقيقيا وموجود وجودا واقعيا ، فمن المستحيل أن يفنى تماما من عالمنا هذا ، ولكن ما يحدث هو أنه إذا ما حورب فانه يقل ويتناقص فقط ، . وبالإضافة إلى هذا يقول بوزانكيت : انه لمن المستحيل أن ينتهى الشر فى الإنسان المخلوق المتناهى المحدد عقلا وبدنا إذ كيف يكون متأكداً من طلب ما يرضيه وهو مجروح بالألم .

ويرى بوزانكيت أن عملية التقدم السابق ذكرها نحو الخلاص من الشر لكى تتم يجب أن يكون لها نهاية زمانية ، أى أن يتوقف التقدم فى زمن معين يتم فيه انهيار وفناء الشر . ولما كان من المستحيل أن ينتهى الشر فى عالمنا هذا تماما نظراً لتناهى المخلوق وحقيقة الشر وواقعيته ، فسوف لا يصبح أمامنا إلا القول مع بوزانكيت بأن فناء هذا الشر سيكون فى عالم آخر له ظروف مختلفة .

العقاب : هل هناك ضرورة للعقاب ؟ وهل من الضرورى أن يكون العقاب من خلال الإيلام ؟ وما هى طبيعة العقاب وماهيته ؟

إن بوزانكيت يبدأ معالجته لهذا الموضوع بتعداد للاتجاهات التى تقف ضد فكرة العقاب ، وتثور عليها ،وتنفر منها ويمكن إجمال هذه الاتجاهات فى خمس نقاط رئيسية هى :-

١ – التغير فى الأفكار التربوية والمذهبية ،والذى غطى مشكلة طاعة الصغار وامتثالهم تغطية كاملة ، وذلك عن طريق الطرق التربوية السليمة التى لا تحبذ الإيذاء البدنى أو الإيلام الجسمى أو الفكرى .

٢ ـ اتجاه يرى أن تجربة أو ممارسة الشرور لاحقة لتوابعها الجنائية أو العقابية فذلك الذى يواظب على المثول أمام الشرطـة ، يتعلم بعض الشرور ، كما أن ذلك الذى يدخل السجن لأول مرة ويرى المعاملة غير الكريمة فيه، إنما يتعلم أيضاً شروراً لم يكن يعرفها من قبل ، وهذا ينطبق أكثر على المنحرفين المبتدئين أو الساذجين .

٣ ـ اتجاه النظرية التى ترى أن السلوك الأخلاقى السيء يعتبر مرضا من الأمراض لا بد من معالجته بدون توقيـع اى عقاب على صاحبه .

٤ ـ اتجاه المذهب الذى يرى أن العقاب هو مجرد اضافة شر إلى شر . فما دام الشر قد وقع فى الماضى ، فان عقابه سيمثل اضافة شر او ألم إليه فى حين أن ما وقع من الشر مضى وانتهى ولا سبيل الى الرجوع الى الماضى لتحاشى وقوعه . ومن ثم فان العقاب فى هذا المذهب لا معنى له وهو متخلف عـن القاعدة البدائية القائلة بمقابلة المثل بالمثل او قتل النفس بالنفس.

٥ ـ إتجاه يدعم الاعتقاد نحو اللامسئولية ، ويرى أن التحسن الاجتماعى يتم بالاختيار Selection ومادام هناك لامسئولية فلن يكون هناك عقاب .

أما عن الاتجاهين الأول والثانى فان بوزانكيت يقبل كل ما يذهبان اليه ، ولكنه يراهما غير ذى تأثير فى المشكلة الأساسية العقـاب : فتربية الأطفـال أو الصغار ، وتقويم سلوكهم ، لايدخل حقيقة تحت موضوع العقـاب إذ « أن إرادات الصغار غير ناضجة ، ومن ثم فلا تدخل تحت دائرة المسئولية الكاملة» وبالتالى لا تدخل فى موضوعنا قيد البحث . كذلك يرى بوزانكيت أن الاتجاه الثانى « لا يمس فى الأساس مسألة العقاب » إذ ما الذى يجعل هذا أو ذاك يقترب من مراكز الشرطة أو يدخل السكن ؟ باضافة إلى أن هناك إتجاها حديثا يجعل

من السجون مأوى للانضاج والتقويم الاصلاحي العقلي والبدني والاتجاه الخامس يقول بوزانكيت غير مقبول ولا معقول فاللامسئولية نفي شيء لا يمكن قبوله ، و إذا كان كل فرد غير مسئول ، فان النتيجة ولاشك ستكون خطيرة للغاية . أما الاتجاه الثالث ، والذى يجعل من السلوك الأخلاقي السيء مرضا لابد من معالجته ، فانه إتجاه « ينكر ضرورة العقاب كلية » أو يقبله فقط ـ إذا كان لابد من قبوله ـ باعتباره وسيلة للعلاج . ومن ثم فهو يفترض البراءة فى كل الأفراد . أما الاتجاه الرابع فهو لايحل المشكلة بقوله بأن العقاب هو رجوع إلى المبدأ البدائى القائل بالانتقام ، ذلك الانتقام الذى لاتقبله الحياة الحديثة على الاطلاق . وإذن فهذا الإتجاه غير كاف فى تناول مسألة العقاب .

ويرى بوزانكيت بعد تناوله لهذه الاتجاهات بالبحث والنقد ، إن ماهية العقاب تقوم فى أنه « يسرى على الماضي Retrospective أو أنه يعالج الماضي وهذه الماهية المتعلقة بالعقاب تثير الأعتراض التالى وهو : وما هو الخير فى معاقبة فرد بعد أن يكون هذا الفرد قد أحدث شراً ! ألسنا هنا نضيف شراً جديدا إلى الشر القديم أو نضيف ألما إلى ألم ؟ .

ويجيب بوزانكيت بالنفى ، أنه يرى أن طبيعة العقاب أو أساسه إنما تقوم فى الالغاء أو الابطال Annulment ، الغاء ما أضر بجسد أو فكر الآخرين وعلى ذلك فليس الألم أو الابتلاء به هو ماهية العقاب ، وإنما الالغاء أو الفسخ أو الابطال لما يضر بالمصلحة أو الثروة أو الفكر العام . وإذا لم يلغ الفعل الضار أو الشرير ، فانه سيصبح قاعدة ، يؤثر على سلوكنا فى المستقبل ، كما أنه سيؤدى إلى تدهور وإنخفاض مستوانا الاجتماعى والأخلاق . ومن ثم يصبح « العقاب هو سلب للارادة السيئة بواسطة رد فعل الارادة الاجتماعية فى طلبها للخير ، وهذه هى طبيعة وخاصية . . . وقيمة العقاب » .

الضمير :

كثيراً ما نتساءل حينما تعترينا فكرة أن الانسان يجب أن يطيع ضميره كيف يمكن لهذا الانسان أن يفعل الصواب إذا لم يطيع ضميره ويرتبط هذا السؤال بسؤال آخر وهو : وهل هو يفعل الصواب دائماً إذا أطاع ضميره ؟

يقول بوزانكيت لكى نلقى بعض الضوء على المسألة يجب أن نعلم أولا ماهو هذا الضمير ؟ ولماذا تكون بعض عملياته عظيمة أحياناً وغريبة أحياناً أخرى زهيدة وتافهة أحياناً وتعسفية وتحكمية أحيانا أخرى ؟

إن هناك عبارات عديدة تستخدم فى وصف الضمير منها : أنه صوت الله فى القلب ، أى ذلك الصوت البسيط الذى يتضمن فكرة صوت الله وبهذا المعنى كان مكسنلى يخاطب ضميره قائلا « ياصوتى الخير » ، ومنها أنه حكم تأملى متعلق بأنفسنا يوافق أولا على سلوكنا الماضى منه والحاضر . ويرى بوزانكيت أن كلمة تأملى التى ذكرناها لاتعنى إيضاحية تجريدية أو استنباطية أو حتى أى تفكير غير متواصل أو مطرد ، إنها تشير فقط الى معالجة الاختيار فى ضوء الكل أى فى ارتباط الماضى بالمستقبل وبالكل ، كما أن هذه الكلمة ترتبط أساساً بالعمل وبالسلوك .

ولكن ما هذا الإختيار فى ضوء الكل الذى ذكرناه منذ برهة ؟ يجيب بوزانكيت بأن الضمير يحدد إختياراً choice ، وهو لا يحدد أى اختيار ، إن ما يحدده فقط هو الاختيار الذى يتعلق بالخير أو كما يقـول بوزانكيت إنه « إختيار الصواب .. أى الخير الذى يتجسد فى حياة كل منا » .

ولنا أن نتساءل وكيف يكون هذا الاختيار كلياً ؟ والاجابة هى أن هذا الاختيار كلى لأنه لايجزىء الموقف وإنما ينظر اليه فى كليته ، كما أنه لايجزىء أو يحلل أو يناقش الضمير الذى يقرر هذا الاختيار أو ذاك بقرار واحد كلى لاتجزىء فيه ولا تفصيل . بل يرى بوزانكيت عـلاوة على هذا أن تحـديد

إختيارك يتم من بين أفق ضخم من المتغيرات ، وأن هذا الأفق الضخم يتأثر باختيارك ويؤثر فيه ، ومن ثم فعليك أن ترسم طريقا يتم به تكييف سلوكك مع الكل .

وإمعانا فى إسقاط العقل من أمام الضمير نجد بوزانكيت يحذرنا من أن نتناقش مع ضميرنا ، أو أن نتحرش به ، فحيث يكون حكمنا كليا وواحداً لا يوجد نقاش ولا مقدمات ولا نتائج ولا تبريرات أو تعليلات ، فحكم الضمير هو حكم على فعلنا فى ضوء الكل أو هو حكم كلى لا يحتمل نقاشا أو جدالا ، إن الضمير بذلك يدعى السيطرة أو التحكم على العقل أو التعقل لكن يلاحظ بوزانكيت أنه بالرغم من كل هذا ، وبالرغم من سيطرة الضمير على العقل ، فانه يكون مشغولا فى بعض الأحيان بمناقشات مجردة صغيرة تكون حكما مسبقا كامنا فى أعماقه . كيف نوفق بين هذا وذاك وكيف نفسر وجود تلك المناقشات المجردة الصغيرة داخل الضمير فى الوقت الذى نقول فيه إن الضمير يسقط من أمامه كل فكر تجريدى وكل نقاش وكل تساؤل ؟ الواقع أن هذه النقطة الأخيرة تمثل أحد الاعتراضات على الضمير .

ولكن هل الضمير دينى ! يجيب بوزانكيت بالإيجاب ويقول إن هذا أمر واضح ، ففى المعانى السامية تتشابه أفعال الدين مع أفعال الضمير ، على شريطة أن يكون الدين كليا لا دين الأحد أو الوثنية أو الخرافية .

* *

آمل أن يحقق هذا العمل الأمل المرجو منه نحو إثـــراء المكتبة العربية بالدراسات الأخلاقية .. والله ولى التوفيق

دكتور / على عبد المعطى محمد

المحتويات

الموضوع | الصفحة

ثالثا

الخير فى طبيعته الأساسية

رابعا

مذهب الأنانية

خامسا

الخير العام

حادي عشر

مشكلة الفحص أو التحقق

أولا
المشكلات الأخلاقية

أولا : المشكلات الاخلاقية

هل يمكنك أن تضع يدك فى النار المتوهجة لمدة عشر دقائق ، وإذا إستطعت من خلال ذلك إنقاذ حياة جارك الذى يعيش أمامك ؟ فهل تريده أن يفعل ما قمت بفعله كى ينقذ حياتك ؟ وإذا كان ثمة شخص يجعلك فى حالة توتر مستمر حتى أوصلك إلى حافة الجنون ، وكان فى استطاعتك أن تضع له سم زعاف غير مؤلم ، بدون وجود أى احتمال يشير إلى أنك القاتل، فهل تقوم بهذا العمل؟ ولو اقترب منك شخص يحمل معه مسدساً ، وأمامه فرصة ٥٠ ٪ بأن يطلق النار عليك ، فهل تطلق عليه الرصاص أم لا ؟ نفترض أنك ستتقاضى مليون دولار نقداً بمجرد ضغطك على زر يؤدى إلى قتل شخص مجهول الهوية لك، وبحيث لا يوجد أى دليل ضدك، وبحيث أنك لن ترى هذا القتيل أبدا ، فهل تضغط على الزر ؟

أضف إلى ذلك هل يمكنك السير عاريا فى أحد الشوارع نهاراً من أجل الاشتراك فى تخفيف آلام الجوعى والعرايا فى الهند ولو لمدة ساعتين ؟ وهل تكون لديك الرغبة فى التبرع من أجل قضية ما دون أن تذكر اسمك ؟

ومن ناحية أخرى هل تفضل أن تكون غير أمين ولكن ينظر الناس إليك على أنك أمين أو تفضل أن تكون أمينا وينظر الناس إليك على أنك غير أمين ؟

يبذل البطل السينمائى جهداً جباراً فى إنقاذه بطلة الفيلم الجميلة الأخاذة من موقف عسير ومحال، ثم يتزوجها فيما بعد. ترى لو كان هذا البطل أنقذ عجوزاً

قبيحة ، فهل كنت ستعجب به بنفس القدر حينما أنقذ البطلة الجميلة ؟ ولو كنت أنت البطل فهل كنت ستنقذ السيدة العجوز ؟

رجل عجوز يدين متع الشباب ، فهل كان يدينها لو كان في سن الشباب وكانت لديه القدرة على ممارسة تلك المتع ؟ يحتمل أن تجد نفسك في كثير من هذه المواقف . وحينما توجه إلى نفسك عدداً من مثل تلك التساؤلات فسوف تكشف عما في داخلك من إستعداد لعمل الواجب أو الكف عنه . وخذ على ذلك الأمثلة التالية -

(١) أنت طالب ذكي متفوق في دراسة الطب وتعشق هذه الدراسة ، وهدفك هو أن تصبح طبيباً ناجحاً . ولكن كلية الطب باهظة التكاليف جداً الى حد أنك لو عملت لمدة ثمان ساعات يومياً ، فانك ستجني فقط عشر المبلغ المطلوب للدراسة . ويستطيع والداك أن يساعداك فقط على أن تشق طريقك لو كانا غير ملتزمين بمعاونة جدتك ، ولكن جدتك مريضة بمرض مزمن يتطلب عناية مستمرة ومعالجة طبية باهظة وقد يستمر هذا العلاج خمس أو عشر سنوات . فاذا أعلن والداك عجزهما عن تقديم يد المساعدة لها بعد ذلك ، فانها يمكن أن تدخل مستشفى مجانية ، علماً بأن الرعاية الكاملة لن تكون متوفرة بها . فهل يجب عليك أن تترك كلية الطب لسنوات ، وربما للأبد حتى يستطيع والداك توفير نوع من الرعاية والاهتمام الذي يبغيانه لجدتك ؟

(٢) أنت تجلس بمفردك على صخرة عالية تشرف على البحر وفجأة تسمع أو تعتقد أنك تسمع صرخة إغاثة من شخص ما يشرف على الغرق في مياه ذات دوامات أسفل الصخرة . أنت سباح ماهر بدرجة عالية ، ولكنك تشك في قدرتك في أن تصل الى هذا الماء المهلك . وهناك إحتمال كبير في أنك لو

حاولت إنقاذ هذا الشخص فكلاكما سيغرق . وهذا سوف يستغرق دقيقتين على الأقل كى تصل إلى أسفل منحدر الصخرة حتى تتمكن من الوصول إلى سطح الماء ، وهذه هى أقصى سرعة لك، عندئذ قد يكون وقت الانقاذ متأخر جداً ، بالاضافة إلى انك لست متأكداً من أنك تسمع صراخ واستغاثة هذا الشخص، ولقد إعتقدت أنك سمعت نفس الشيء وانضح أنك مخطىء . فهل تنتظر نداء أو صرخة أخرى كى تتأكد أنك سمعت حقاً هـذا النداء فى المرة الأولى ؟ ولكن قد يعنى ذلك تأخير مميت . فلو ذهبت فى الحال وشاهدت فعلا أن شخصا يستنجد بالمساعدة ، فهل يجب عليك أن تخاطر بحياتك، ربما فى محاولة لا طائل منها كى تنقذ هذا الشخص . وهل سيكون هناك اختلاف أو فرق إذا علمت أن الشخص المشرف على الغرق هو مجرم قاتل إرتكب جريمة هرب حديثا من تنفيذ العقوبة ؟

(٣) أنت طبيب تفحص مريضاً يعانى من ضعف فى الدورة الدموية واستنتجت أن المريض مصاب بتصلب شديد فى الشرايين ، فهناك إنسداد جرئى فى الفخذ حيث تتفرع الشرايين كى تصل إلى القدمين، ويمكن تصحيح الحالة من خلال توسيع الشريان، ولكن يجب تحديد موضوع إنسداد الشريان أولا ويمكن إجراء ذلك عن طريق حقن صبغة فى مجرى الدم ، وهذا من شأنه أن يتيح لأشعة إكس رؤية الإنسداد . وهناك مخاطر علاجية ولكن يبدو أنها يمكن أن تؤخذ فى الاعتبار . ومع ذلك فانك تتردد ، فعندما واجهت نفس الحالة من قبل باستخدام الصبغة فقد حدث شيء خطأ ، إذ أصيب المريض بالشلل فى أسفل الخصر . ولقد قاضاك انت والمستشفى لسوء العلاج وحكمت المحكمة بتعويض ربع مليون دولار للمريض ، وأصبح واضحاً لديك أنه من الحمق أن تخاطر وتجازف مرة أخرى ان أمنك يتمثل فى عدم إخبار

المريض بهذا التكنيك ، ومع ذلك فهناك ما تزال فرصة ٩٥ ٪ للشفاء إذا تم إستخدام هذا التكنيك نفسه فماذا ستفعل ؟

(٤) موسيقى ألمانى شهير سيلعب وصلته الأولى فى أمريكا بعد الحرب العالمية الثانية . وعلى الرغم من أنه قد علم من قبل وأثناء الحرب أن قوات النازى قد عذبت وقتلت الملايين من المسجونين السياسيين فى معسكرات الأعتقال ، فانه لم يعترض أو يحتج ، ذلك أنه لو كان قد عارضهم ، للقى حتفه لامحالة دون أن يوقف شيئا من بطش النازى بالإضافة إلى أنه لم يكن نازياً متطرفا ، وإنما مجرد موسيقى أراد ممارسة فنه بهدوء دفعه إلى إعلان تحالفه وولائه للنازيين وترك الآخرين يعارضون ويلقون حتفهم . فهل تلومه على ذلك لأنه لم يعارض مثل بقية الناس ، وكثير منهم كانوا فنانين عظماء مثله ؟ وهل يجرى لومه الآن بعد مرور هذه السنين أم أن علينا أن ندع الماضى الذى مر وانتهى بالطبع ؟ أنت لن تأخذه بين يديك مرحباً به مثل الرجال الشجعان ولكنك ستقابله كموسيقى عظيم . إن الموسيقى هى الموسيقى سواء كان صاحبها متعاطفا مع النازية أم غير متعاطف . فهل ستقاطع حفلة هذا الموسيقار محتجاً بتعاطفه مع النازية ، أم ستحضر الحفلة وتنسى إرتباطاته السياسية ؟

(٥) يصف ت . اى . لورانس T. E. Lawrence إشتراكه فى حملة عسكرية مع العرب ضد الأتراك أثناء الحرب العالمية الأولى ، فيقول أنه حينما عسكر الجيش طوال الليل عند وادى قطان قتل حامد من قبيلة (مور) سالم أحد أفراد قبيلة اجيل . ولقد حاول لورانس أن يمنع وقوع هذه الجريمة رغم أنه كان مريضاً فى ذلك الوقت . وعندما علم أن أقارب « سالم » طلبوا أخذ الثأر (الدم بالدم) أدرك أن حامد ينبغى أن يموت كى يمنع تبادل عمليات الثأر التى لانهاية لها .

وحينئذ قتل لورانس حامد فعلا .. ترى هل إرتكب لورانس خطأ ؟ لقد شعر أن من واجبه الأول أن يحقق الوحدة فى جيشه ويصونها ، ومع ذلك فكانت تساوره الشكوك فى أن صرخة الأخذ بالثأر من أقارب « سالم » مجرد تهديد ، وبذلك يكون لورانس قد دمر حياة حامد دون حاجة لذلك ، ولكن ماذا إذا أصدر أقارب حامد صرخة الدم ضد لورانس وكان تهديدهم محتمل التنفيذ ؟ ألم يكن هذا الأمر أكثر سوءاً . بالطبع كان من الممكن أن يبعد لورانس حامد ويقول لأقارب سالم أن حامدا قد مات ، وكان من الممكن أن تنجح هذه الخطة ، وكان من الممكن أن يفلت حامد بالجريمة ويكون قتل فرد أفضل من قتل إثنين ! ومن جهة أخرى كان يمكن أن يحاكم لورانس حامد دون أن يقتله والآن فماذا كنت ستفعل لو كنت فى موقف لورانس ؟

مجال علم الأخلاق

تعد الأمثلة السابقة بمثابة أمثله قليلة جداً من مشاكل أخلاقية لا حصر لها من الممكن أن يواجهها الناس ، ودراسة مثل هذه المشكلات يختص بها « علم الأخلاق » . ولكن قبل أن نسهب القول حول هذه الدراسة علينا أن نتخلص من بعض الغموض الذى يتصل بها .

تعريف علم الأخلاق :

١ — ذهب البعض الى أن الأخلاق تدرس الصواب والخطأ ، والواقع أن هذا التعريف ضيق جداً ، إذ أن الأخلاق تدرس أكثر من هذا ، إنها لا تختص فقط بصواب الفعل أو خطئه ، وإنما تبحث فى قضايا مثل القضايا التالية : —

ا — ما هى الأشياء الخيرة ؟ (أو بمعنى آخر ، ما هى الأشياء المرغوب فيها ؟

أو ما هي الأشياء التي لها وزن أو التي لا يستهان بها ؟)، فمثلا اذا كان نمو المعرفة الانسانية أمراً مرغوباً فيه أو له وزن أو قيمة ، فمن المفروض أن نسعى إلى إشباع مثل هذا النمو ، لكن إذا لم تكن ثمة رغبة في المعرفة واعتبرت بأنها محاولات ليست ذات قيمة ، فلا داعي إذن الى طلبها وتنميتها ، فما هو صائب إذن في الأشياء والأعمال والعمليات والأحوال والأهداف هو خير . وعلى هذا النحو نحن لا نستطيع أن نقرر ما هو صائب أو خاطىء دون أن نضع في إعتبارنا القيمة أو الخير الذي يستحق أن نكافح من أجله.

وبالطبع فهذه ليست العلاقة الوحيدة بين الصواب والخير لكنها وجهة نظر واحدية لتلك العلاقة . ونحن لا نستخدم في حديثنا اليوم كلمتي (خير) و (صائب) دائما بهذه الطريقة الحاسمة ، فهما يتداخلان دائما ، أما في الأخلاق فيبدو أنه من الضروري أن نقيم تمييزاً واضحا بينهما ، فكلمة صائب تستخدم دوما للاعمال Actions أما كلمة « خير » فتستخدم لكل ما هو مرغوب فيه كالأهداف والغايات ، وسوف لا نقصر استخدام كلمة خير على ما سبق وحده ، بل سنستخدمها للحديث عما يملأ حياتنا اليومية من مصطلحات مثل « إنسان خير » و « شخصية أخلاقية خيرة » و « ملامح شخصية خيرة » و « بواعث خيرة » و « نوايا خيرة » و رغبات خيرة » .

ومن ناحية أخرى يجب أن نميز هنا أيضا بين قولنا « هذا الفعل صائب » وبين قولنا «يجب عليك أن تفعل ذلك» فالفعل الثاني أقوى الفعلين، وذلك لأننا حين نقول أن من الصواب أن تفعل هذا ، فنحن عادة لا نعني أكثر من أن نقول أن هذا الفعل مسموح به أو أنه ليس خاطئا. ولكننا عندما نقول أنه يجب عليك أن تقوم بعمل هذا الفعل أو أن نقول عليك واجب أو التزام

فعله ، فنحن هنا نقول شيئا أكثر ، أى نقرر أنه من الخطأ ألا نفعل هذا الفعل ولأن هذا الجزء الثانى من هذين التصورين هو أشد ما يشغل بال رجال الأخلاق فانهم يطلقون عليه « نظرية الالتزام Theory of obligation » أكثر من أطلاقهم عليه « نظرية الصواب Theory of right » .

ب ــ والقضية الثانية التى نسأل عنها فى دراستنا للأخلاق تتصل بحق يستحق الانسان اللوم والثناء أو العقاب والاثابة ؟ وهذه القضية تدخلنا فى نطاق أخلاقى واسع يتعلق بالمسئولية الأخلاقية ومشكلة الحتمية وتصور حرية الارادة وغيرها .

وقد يبدو فى البداية أن هذا الموضوع يقع تحت عنوان الفعل الصائب أو الالتزام . فعندما نسأل عما إذا كان شخص ما يستحق اللوم على فعل ما قد قام به ، فلسنا نسأل ببساطة هل من الصواب لنا أن نلومه ؟ فأحيانا يتم التعبير عن السؤال بهذه الصورة ، ولكنه قد يعنى شيئا آخر مثل : أيجب توجيه اللوم اليه ؟ أو « هل يستحق أن نوجه اللوم اليه » ؟ وهذا من شأنه أن يقودنا إلى مشكلات صعبة .

٢ ــ يميز آخرون بين علم الأخلاق Ethics وبين العادات الأخلاقية Morals . فالعادات الأخلاقية تمثل اعتقادات الناس بصدد الصواب والخطأ والخير والشر والعقوبة والاثابة وهلم جرا . بالاضافة إلى الأفعال التى تكمل أو تتبع هذه الاعتقادات فهى ظواهر انسانية يجب دراستها وستكون هذه الظواهر موجودة حتى وإن لم يهتم أى فرد بدراستها . وعلم الأخلاق Ethics يستخدم هذه الظواهر كمادة للدراسة مثلما يستخدم البيولوجى الأعضاء الحية كمادة للدراسة ، ولكن علم الأخلاق لا يعنى كل دراسة للأخلاق ، ذلك لأن

الانثروبولوجى يقوم بدراسة الأخلاق أيضا ، مثل الاعتقادات الأخلاقية والعادات والممارسات الماضية والحالية للثقافات والقبائل والحضارات ، ولكنه يقتصر فى دراسته على وصف تلك الأخلاقيات ، دون أن يصدر حكما قيميا عليها ، أو يقرر بوجود أخلاقيات أفضل من أخلاقيات أخرى على الرغم من أن هذا فى مقدرته وإمكانه ، فعندما تعتبر ثقافة ما أن ممارسة معينة مثل قتل كبار السن ممارسة صائبة بينما تعتبرها ثقافة أخرى ممارسة خاطئة ، فهل نعد كلا الثقافتين على ثواب وإن لم يكونا كذلك فأيهما هو الصائب حقا ؟ وإذا أعتبر شخص ما أو مجموعة من الأشخاص أن اللذة تحقق السعادة التى يجب أن نناضل من أجلها بينما يعتبر زاهد أن هجران هذه اللذة والانسحاب أو الاعتزال من الدنيا يحقق السعادة الحقة فأيهما صائب وأيهما خاطىء ؟ إن علم الأخلاق Ethics يختص باطلاق الاحكام القيمية على السلوك الانسانى ، ولا يقتصر على وصف السلوك وحسب كعلوم الانثروبولوجيا والاجتماع وعلم النفس ، فالعلوم الأخيرة وصفية بينما الاخلاق علم معيارى .

٣ ـ يقول آخرون أن الاخلاق تدرس ما ينبغى أن يكون وليس ماهو كائن ، وهى عبارة قد تكون صادقة من ناحية لكنها مضللة من عدة نواح : فأولا فان دراسة ما هو صائب وما هو خاطىء وليس ما هو كائن ، تتصل بما هو كائن ، فكلمة « يكون » يمكن أن تنطبق على كل ما هو كائن . وثانيا فان كلمة « ينبغى » أو « يجب » كلمة غير واضحة تماما ، فنحن عادة ما نوظف كلمة مثل « يجب » عندما نتحدث عن الافعال الانسانية فنقول يجب عليك أن تفعل هذا وتدع ذاك ، وعادة ما نوظف كلمة « يجب » عندما نتحدث عن الافعال الانسانية ، وحينما نقول يجب أن يكون هذا أو ذاك فماذا نعنى بذلك ؟ هل نعنى أن شخصا ما

يجب أن يفعل أو يتسبب فى فعل شىء معين ؟ وما المعنى الذى يمكن أن تملكه كلمة «يجب» إذا لم يتم تطبيقها على أفعال يقوم شخص بأدائها؟ والواقع أن عبارة يجب أن يوجد (×) تماثل قولنا أن شخص ما يجب أن يفعل ويسبب وجود (×). ولذلك فان التعريف ضيق ومحدود جداً لأن علم الاخلاق يختص أيضا بما هو خير وما له وزن وما لا يستهان به.

وعلى أيه حال فان العبارة تعد صحيحة إلى الحد الذى يظهر فيه الإختلاف بين أحكام الواقع وأحكام القيمة . وهناك طرق عديدة جداً توضح هـذا الفرق ، ولكن لعل هذه الطريقة أسهل الطرق . علم الأخلاق لايختص فحسب بما يعتبره فرد معين أو مجموعة معينة بأنه صائب ولكنه يختص أيضا بما هو خير فهو لايكتفى فقط بوصف المثل الأخلاقية التى يعتنقها البشر ، ولكنه يبحث أيضاً عن المثال الذى يتميز عن غيره من المثل، وعن المثال الذى يستحق إتباعه بصورة أكثر من غيره ، وبيـان سبب التفضيل أو الاستحسان أو الاستهجان فهنا نرى بوضوح الاختلاف بين علم الأخلاق من ناحية والعلم التجريبي من ناحية أخرى .

غير أن السؤال الآتى قد يعرض على الأدهان وهو : إذا كانت العبارات التى تدور حول الخير والشر والصواب والخطأ لا يمكن التحقق منهـا تجريبيا ، فكيف يمكن التحقق من صحتها إذن ؟ ان الإجابة على مثل هذا السؤال محيرة وتفرض معرفة واسعة بكل مصطلح على حدة .

٤ ـ هناك آخرون يقررون « أن علم الأخلاق هو دراسة ماهو أخلاقى وماهو غير أخلاقى » والواقع أن هذه العبارة هى أكثر العبارات تضليلا ، فمصطلح « أخلاقى » مصطلح غامض يقابله كلمة « غير أخلاقى » و « كلمة

لا أخلاقى » . (أ) فمن ناحية عندما نطلق على شخص أو على فعل ما بأنه « أخلاقى » فاننا نقصد بها الثناء أو الحمد فى حين نقصد بالمصطلح « غير أخلاقى » الادانة وعدم الاستصواب . وكلمة « غير أخلاقى » عندما نطبقها على الأفعال تعنى عادة وبصورة قريبة جداً كلمة « الخطأ » وعندما يتم تطبيقها على المواقف والناس فانها تماثل كلمة « شر » ولكنها فى تلك الحالتين مصطلح للادانة .

(ب) ومن ناحية أخرى فان مصطلح « أخلاقى » يضع ببساطة مسألة ما أو قضية معينة فى رتبة علم الأخلاق وذلك فى مقابل تلك القضايا أو المسائل التى لاتدخل فى نطاقه . ويقال حينئذ أن تلك القضايا التى لا تدخل فى نطاق علم الأخلاق هى قضايا لا - أخلاقية بمعنى أنها لاتدخل فى إختصاص علم الأخلاق .

والواقع أنه من الصعوبة بمكان كبير أن نرسم خطاً فاصلا بين القضايا الأخلاقية واللاأخلاقية ، هناك إختلافات كبيرة بين المفكرين حول هذا الموضوع . قد يقال أن القضية تصبح أخلاقية إذا تعلقت بسلوك له أثره على تحقيق سعادة الناس ، وقد يقال أنها تصبح كذلك إذا أمكن إستخراج مبادىء أخلاقية يقبلها المجتمع وتطبع سلوك كل الأفراد بطابع قيمى محدد .

وهناك من يفرق بين القضايا الأخلاقية واللاأخلاقية بالقول بأن النوع الأول يحتوى على كلمات مثل « صائب » « خير » « يجب » « ينبغى » فى حين لايحتوى النوع الآخر على أى منها . لكن هذا غير دقيق : فمثل تلك الكلمات ممكن أن تستخدم فى قضايا لاأخلاقية مثل : ماهى الإجابة الصائبة على تلك المسألة الحسابية ؟ ومثل ينبغى أن يكون هناك طريق فرعى فى هذا

المكان ، كما أننا كثيراً ما نتحدث عن أسلوب خير ، وطريق خير ، وعن يوم يبشر بالخير وهكذا والواقع أن الإحساس الداخلي بالعبارات الأخلاقية يظل أمراً مطلوباً للتفرقة بينها و بين العبارات اللاأخلاقية

(٥) وهناك من يقول بأن علم الأخلاق يختص بتشجيع الناس على عمل ماهو صائب والواقع أن مثل هذا القول ليس مضللا فقط بل أنه زائف أيضاً ، ذلك أن التأثير على الناس لكى يتصرفوا بصورة معينة مثل إقناعهم بقيمة أخلاقية معينة أو التحذير أو الاقناع أو الوعظ أو الدعاية أو التنويم المغناطيسى أو العلاج النفسى هو أمر ممكن لكن لاعلاقة له بعلم الأخلاق .

ومع ذلك فان علم الأخلاق يهتم باكتشاف العبارات الصادقة مثله فى ذلك مثل أى مجال آخر ، لكنه يختلف عن تلك المجالات فى أنه يحدد نفسه فى إطار الخير والصواب فيحدثنا عما ينبغى أن يكون عليه سلوكنا لكى يكون صائبا وخيرا .

(٦) وهناك طائفة أخرى تقرر أن علم الأخلاق يجب أن تكون له القدرة على أن يخبرك بدقة أى الأعمال هى الصائبة وأى منها هى الخاطئة ، وهذا أيضاً قول غير سليم . فسوف نبحث عن « المبادىء الأخلاقية » ، أى قواعد السلوك التى تتعلق بأمور الصواب والخطأ ، ولكن من العبث محاولة الإجابة على كل مسألة أو قضية أخلاقية تواجه كل كائن بشرى ، لأنه لكى نقوم بهذا العمل ، فينبغى علينا ألا نعرف المبادىء الأخلاقية الحقيقية أو الصادقة فحسب بل يتعين علينا أيضاً أن نعرف مراتب شاسعة من الحقائق التجريبية بصدد كل شخص وموقفه وظروف فعله والتأثيرات المحتملة للفعل عنده . وإذا لاحظنا أن هناك قضايا يمكن أن نثيرها عندما يكون هناك شىء لا نحتاج

إليه ولكن ندعه يمر مؤقتاً وإذا علمنا أن كل موقف يختلف عن كل موقف آخر وأنه ليس هناك فيلسوف أخلاق ما يملك مقدرة الإلمام بهذه المواقف جميعا فسوف ندرك اننا يجب ان نبحث عن المبادىء الأخلاقية وليس فى الأفعال الفردية المتفاوته المختلفة .

القواعـد الأخلاقيـة

يقبل الناس عادة القواعد الاخلاقية دون نقـد أو تمحيص ، فقد تعلموا الايمان بها . ومن أمثلة تلك القواعد « لا تكذب » « لا تخـدع أقرانك » « لا تسرق » ، بالاضافة إلى قواعد يجدونها ملائمة لهم مثل « إهتم بشئونك » وغيرها . كثيرا ما تتناقض قاعدة أخلاقية مع أخرى . وبذلك يمكن للفرد أن يلجأ إلى القاعدة التى تناسبه فى الظروف المختلفة ، ومن أمثلة تلك القواعد الاخلاقية فى المجتمع الامريكى ما يلى : -

١ - من الخـير أن تعاون جيرانك وأقرانك لكن ليس إلى الحد الذى يزعجك ويجعلك غير قادر على شراء جهاز تليفزيون ثان .

٢ - ليس من اللائق مناقشة غيرك فى أمور الدين لأن مثل هذا النقاش قد يؤذى المشاعر .

٣ - ليس لك أن تسأل غيرك من أين أتى بالمال الذى حصل عليه وكل ما يمكنك أن تتطلع اليه .

٤ - الولايات المتحدة الأمريكية أعظم دولة فى العالم . ويجب إبعاد كل من ينتقدها .

تطبيق القواعد

ولكن قد يسأل الفرد « وما حاجتي الى علم الأخلاق ؟ ألست أعرف مسبقاً ما هو الخير وما هو الشر ، وما هو الصواب وما هو الخطأ ؟ وإذا كنت أعرف ذلك مسبقا فما حاجتي إذا إلى مناقشتها ؟ لماذا لا ألتزم بالأوامر التقليدية (أفعل ولا تفعل) التي نشأت عليها - مثل « لا تكذب » « لا تسرق » « لا تقتل » « كن رحيما بوالديك » كن شريفاً » « كن وفياً بعهدك ؟ فما هو الخطأ في هذا ؟

الواقع أن مثل هذا السؤال يثير التساؤلات الآتية :-

١ - هل لنا أن نعتقد أن مثل تلك القواعد الأخلاقية التقليدية لا تتيح مطلقاً أي استثناء ؟ ألا توجد مواقف يكون من الخير أن نكذب فيها ولو كذبة بيضاء ؟ ألست تخل بالوفاء بالميعاد لو حالت ظروفك دون ذلك؟ وما القول في قتلك لدكتاتور يبيد يومياً الآلاف من شعبه ؟ هل هذا القتل جريمة أم إنقاذ لشعب ؟ مما لا شك فيه أن القواعد الأخلاقية التقليدية تسمح بالاستثناءات .

٢ - ما الذي تعنيه القواعد الأخلاقية القديمة بفعل هذا أو عدم فعل ذلك ؟ يبدو أن الدائرة الأخلاقية واسعة هنا وغير محددة بالضبط ، فعند التطبيق نجد أن « الكذب » و « السرقة » و « القتل » غير محددة معانيها تماما ، ومن ثم تكون غير واضحة ، وسنضرب على ذلك مثالا من القاعدة « لا تسرق » .

« لا تسرق » هل أنت تسرق إذا أخذت شيئا تعتقد أنه يخصك ولكنه يظهر فيما بعد أنه لا يخصك ؟ وهل أنت تسرق إذا دخلت شقة شخص علمت أنه سبق أن سرقك وأخذت منه ما يساوي ما سرقه منك ؟ هل أنت تسرق إذا أعطاك شخص ورقة مالية بخمسة دولارات معتقداً أنها دولاراً واحداً ، ولا

نقل أى شىء بعددها ! هل تسرق من منافسيك إذا إنغمست فى عمليات إحتكارية وتبيع لهم بثمن أقل وبخسارة حتى يعلن المنافسون إفلاسهم ، و بعد ذلك ترفع الأسعار ؟ قد يقول فرد ما إن « العمل عمل » ولكن قد يرد عليه آخر أن كثيراً من الأفعال التى تمت تحت شعار هذا المثل المقدس هى أمثلة فظة للسرقة والغش ، ترى كيف يمكن أن يرسم المرء خطاً فاصلا بين ما هو سرقة وما هو غير ذلك ؟

٣ ـ وماذا عن المواقف التى لا تشملها تلك القواعد الاخلاقية التقليدية على وجه الاطلاق ؟ أى ماذا نعمل فى المواقف الجديدة تماما والتى لم تتنبأ بها القواعد السابقة ، خصوصاً وأن مجتمعنا الحالى مجتمع معقد متشابك يموج بتيارات ومواقف متلاطمة لا يسهل إرجاعها الى تلك القواعد وحدها .

٤ ـ وقد يتساءل الناس ولماذا التمسك بتلك القواعد الأخلاقية التقليدية دون غيرها؟ الواقع أنه يجوز للفرد أن يتبع مجموعة أخرى من القواعد الأخلاقية بشرط أن تتوافق هذه المجموعة مع مجتمعه .

أغاليط وعثرات :

لو كنا سنعبر بذكاء وبصورة مثمرة هذا المجال المعقد ـ مجال علم الأخلاق ، فسيكون علينا أن نتحوط ضد أخطاء معينة يمكن أن نقع فيها بسهولة إذا لم نشر اليها مقدماً . فهى حجر عثرة تعوقنا فى البحث عن الحقيقة أو الصدق بأمانة وبخاصة عندما لا تكون الحقيقة سارة . فمعظم الناس لا يريدون أن يصلوا إلى الحقيقة بقدر ما يريدون إيجاد الأسباب التى تؤيد أو تعضد التحيزات المحببة إليهم، وحينما يعثرون على الأسباب فهم ينصرفون عن الفيلسوف الذى لا يعبر عن وجهة نظرهم مثلما يفعلون مع سائق التاكسى عندما يوصلهم

إلى المكان الذى يريدون الوصول إليه . وهـذا الميل ميل شائع الانتشار جدا ومتأصل لا يمكن لكتاب واحد فى علم الأخلاق أو حتى مجموعة من الكتب اقتلاعه ، وأفضل شىء يمكننا عمله هو أن نحتاط بصفة مستمرة ضد هذا الميل ونعرف متى نكون ضحايا هـذا الميل وألا نخدع أنفسنا فى الاعتقاد بأننا باحثون محايدون فى الوقت الذى لسنا نحن فيه كذلك .

١ ـ لنبدأ أولا بذكر المفهوم أو التصور الضيق للأخلاق الذى يعتقه ناس كثيرون والذى يذهب إلى مطابقة الأخلاق بالقواعد التى تعلمها الناس فى طفولتهم مثل « لا تكذب » « لا تسرق » « لا تقتل » ـ الخ . فواضح أن مثل تلك القواعد أضحت اليوم ضيقة ولا تنطبق على كثير من الأفعال، وتشمل هذه القواعد ـ على الرغم من أنها غامضة كما رأينا وأنها من استحداث المجتمع الحديث، علاوة على غموضها وعدم تحددها كما سبق أن ذكرنا ـ على مشكلات قليلة للمجتمع الصناعى المعقد تستطيع أن تقدم له قواعد أخلاقية .

٢ ـ إننا نقع عادة فريسة لما يسمى بالتبرير العقلى ، فنحن ندعى دائما أن اختيار قراراتنا الأخلاقية يعتمد على أسباب معقولة ، ولكن الواقع هو أننا نسلك أو نفعل أولا ثم نقدم بعد ذلك تبرير أفعالنا . فعندما نتأخر فى العمل نبرر ذلك بضرورة أخذ قسط من الراحة ، لكن حينما يتأخر غيرنا نقول يجب أن يلتزم الناس بمواعيدهم . وحينما نذهب إلى فعل تاركين جدتنا المريضة وحدها بالمنزل نبرر ذلك بأننا فى حاجة الى الترفيه والتغيير ، أو أن مرضها لا يقتضى الجلوس معها فى البيت، أو أنها ليست مريضة فى حين نتهم الآخرين لو فعلوا نفس فعلتنا بأنهم يفرطون فى واجبهم . ومن هنا لا يجب أن نخدع أنفسنا بمثل هذه التبريرات العقلية التى تقودنا إلى تغطية مواقفنا اللا أخلاقية بأسباب معقولة .

٣ ـ تقوم الأحكام الأخلاقيه غالباً على « الميول العاطفية Emotional appeals » فانه يحدث غالباً أن الطفل لن يفعل ما يؤمر به أن لم تكن كل أدوات ووسائل الإقناع متوفرة عند والديه، وأحيانا تستخدم القوة كى تجعله يفعل ما يريدانه . فالعقل لا يجذب الطفل الصغير ومع ذلك ينبغى تعليمه منذ الطفولة المبكرة أن يقوم بعمل أشياء ويمتنع عن عمل أشياء أخرى. وهكذا نادراً ما يعترض المرء على فرصة الإقناع التى تداعب مشاعره وعواطفه ،ومع ذلك فحين البحث عن مبادىء الأخلاق فيجب الإبتعاد تماماً عن الميول العاطفية : فالعاطفة سلاح ذو حدين كما يقولون .

٤ ـ غالباً ما تكون القواعد الأخلاقية لغو لاطائل من ورائه ،فغموضها، وتفسيراتها المختلفة المتناقضة من قبل أناس ومفكرين عديدين، وعدم تحددها ، وإنطباقها على أفعال جديدة لم تكن فى حسبان واضعيها الأولين ، كل ذلك يجعلها مجرد لغو .

المعايير الأخلاقية والمذهب النسبى فى الأخلاق

لقد وجهنا فيما سبق بعض الانتقـادات للقواعد والأفعـال الأخلاقية ، وغامرنا بانتقاء أمثلة معينة للسلوك الانسانى ، وهنا يجـوز لنا أن نتساءل : من خلال أية معـــايير أخلاقية قمنا بتوجيه هذه الانتقادات ؟ إن هذا هو ما استوجب تقديم دراستنا تلك عن المعايير الأخلاقية .

المعايير الأخلاقية Moral Standards :

(١) السلطة الأبوية Parental Authority : هناك آباء مختلفون يفرضون قواعد أخلاقية مختلفة على أطفـالهم وغالبا ما تناقض تلك القواعد

بعضها البعض الآخر . فعنــــدما نرغب في معرفة أي من القــاعدتين المتناقضتين أفضل من الأخرى لا نجد ما يشفي غليلنا ، لأنهما صادرتان معاً عن السلطة الأبوية ، وإن قيل أن تلك القواعد الصــــادرة عن الأبوين قد تكون متوافقة وليست متناقضة فإن سؤالا يظل يتردد على أذهاننا وهو لماذا تكون تلك القواعد الأبوية صائبة دائمة ؟ ذلك أننا نلمس في حياتنا العــادية تصرفات وأوامر للوالدين تتسم بالخطأ .

(٢) العاده والرأى العام Custom and Public Opinion : يمكن تقــديم نفس الاعتراضات هنا . فالعادة تستحسن الآن شيئا وتستهجن شيئا آخر ، وهي تتفاوت تفاوتاً كبيراً باختلاف الزمان والمكان ، وعرضه للتغير دائما . ولذلك يمكننا دائما تحسين « العادة وتغييرها ، وتطوير الرأى العام» وهذا لا ينفي قيام أفراد بإبداعات تنأى عن العادة ، وتبتعد عن الرأى العام ، وتنفر من آراء الحشد ، وهذه الابداعات من شأن العبــاقرة ورجال العــلم والمعرفة في كل مجال .

(٣) قانون الأرض The Law of the Land : قد يفترض المرء أن القانون أو الشرعية « Legality » هو أختبار لصواب وخطأ فعــل ما . فما هو صائب هو مايسمح به القانون وماهو خطأ هو مايحرمه أو يمنعه القانون أما ما لايذكره القانون فهو في منزلة وسطى أي أنه ليس صواباً أو خطأ . ونحن نجد القوانين مدونة في كتب القانون ولذلك فالمشكلة بسيطة فما علينا إلا أن نبحث عن تلك القوانين في هذه الكتب ، لكن يبدو أن الأمر ليس سهلا على هذا النحو للأسباب التالية :—

(١) القــانون دائرة مختلفة عن تلك التي تختص بها الأخلاق ، ومن ثم

فالقانون يبحث فى أشياء ليس لها علاقة فى أغلب الأحيان بالأخلاق . كما أن القانون يحتاج إلى أدلة واضحة تثبت صحة موضوع ما ، بينما لا نجد مثل تلك الأدلة فيما يتعلق بالاخلاق . فاذا وعدت جارك بعمل ما ثم خالفت وعدك فلا شأن للقانون بهذا من قريب أو بعيد طالما أن هذا الوعد غير مكتوب . أما من الناحية الاخلاقية فيعد هذا تصرفا خاطئا فى أى حالة من أحواله .

(ب) تختلف القوانين من أمة إلى أمة ومن دولة إلى دولة ومن مدينة إلى أخرى ففى مدينة نيويورك يجب عليك قانونا ألا تتجاوز سرعة سيارتك أكثر من ٥٠ ميلا فى الساعة ، لكنك إذا عبرت إلى مدينة كونتيكت فستجد أن هذه السرعة يجب ألا تتجاوز ٤٥ ميلا فى الساعة ، وإلا تعرضت لعقاب القانون . ترى هل يمكن أن نقول هنا أن من الخطأ أخلاقيا أن تتجاوز السرعة ٤٥ ميلا فى كونتيكت و ٥٠ ميلا فى نيويورك ؟ وهناك اختلاف بين الدول فى قوانين الطلاق فهناك من تسمح به إذا وقعت جريمة الزنا ، وهناك من تسمح بالطلاق لأى سبب آخر ، فهل نقول أن الطلاق بسبب القوة الفكرية خطأ أخلاقى في نيويورك ولكنه ليس كذلك فى نيفادا ؟

(ج) فسخ أو نقض القوانين Laws are Repealed : إن فسخ القوانين يحدث حينما نقول أن ما كان خاطئا بالأمس أصبح صوابا اليوم ، فالعبودية لم تكن محرمة بالأمس ، لكن القانون حرمها اليوم . وعلى هذا النحو حرم القانون اليوم مالم يكن محرماً من الناحية القانونية بالأمس ، وعلى هذا تنسخ القوانين الجديدة دوما القوانين القديمة .

(د) نحن نتحدث عن القوانين الجيدة والقوانين السيئة والقوانين الأفضل والقوانين الأسوأ ، وهذا النوع من الحديث لن يكون مقبولا إذا

تداخلت القوانين مع الأخلاق . فهل نعتبر أن من الصواب أخلاقيا بيع « الهيروين » إذا تم فسخ أو الغاء القانون الذى كان يحرمه ؟

(هـ) والقانون لا يكون واضحاً فى كثير من الأحيان ، كما أن تفسيراته تختلف من مكان إلى آخر ومن زمان إلى غيره .

(٤) العقل Reason : أنه يبدو كصديق واحد ، لكن معانيه مبهمة مشوشة فحين نقول : « إتبع العقل » فهل سيتغير مستقبلك بسبب هذه النصيحة ؟ وماذا تعنيه النصيحة فى الواقع ؟ وماهو العقل بالضبط الذى من المفروض أو الواجب عليك اتباعه ؟

أ ـ إن كلمة « العقل » ربما عنيت الاستنباط أو التفكير الاستدلالى الذى تتقدم فيه بعد مقدمات معروفة إلى قضايا يبرهن على صحتها ابتداء من تلك المقدمات ، ولكن ما الذى يضمن لنا صدق هذه المقدمات ؟ أنظر فى القياس الآتى : ـ

كل الافعال التى تم فعلها فى ضوء القمر الكامل صائبة

هذا الفعل تم فى ضوء القمر الكامل

هذا العمل صائب

∴

فعملية التفكير هذه صادقة للغاية نظراً لأن المقدمات تؤدى إلى النتيجة ومع ذلك ليست هناك أدنى سبب لافتراض أن المقدمات (وبخاصة المقدمة الأولى) صادقة . وإن قيل يجب أن تبرهن على المقدمات فان البرهنة تحتاج بدورها إلى مقدمات أخرى وهكذا .

ب ـ وقد يعنى العقل « القيام بالأفعال المعقولة » أو التى يمكن تبريرها لكن مسألة التبرير العقلى تخضع للميول والأهواء كما سبق أن بينا ، فما أبرره لنفسى قد لا أبرره لغيرى .

(٥) الضمـير Conscience : «إفعل ما يمليه عليك ضميرك» هذا ما يسمعه المرء غالبا ، وأى شيء سيقوله لك ضميرك سيكون صائبا .

ولكن المسألة ليست بمثل هذه السهولة ، فضمائر النـاس المختلفة تعطيهم أحكاما مختلفة بصورة فاضحـة وذلك طبقـا لإختلافهم فى الخبرة والمزاج . فالدارسون السطحيون « لهاملت » يعتقدون أحيانا أن ضمير « هاملت » كان يؤنبه حينما كان يفكر فى قتل عمه وكان هذا هو السبب الذى منعه من قتله ، ولكن الحقيقة هى أن ضميره كان يؤنبه لأنـه فشل فى إرتكاب عملية القتل ولـكى يفرغ الشحنة الباطنة فى نفسه

وبصفة عامة يعتمد ما يستصوبه ضمير الشخص على كيفية نشأة هـذا الشخص. وتأثير أسرته ومدرسته وأصدقائه على تلك النشأة واضح لا يحتاج إلى تفسير . والواقع أن هنـاك مقداراً متساوياً فى التنوع فى ضمائر البالغين بقدر ما هو موجود عند ضمائر الأطفال. قد يقال إن ضمائرنا تخبرنا بالصواب بالنسبة إلى أفعال معينة يقرر غيرنا أنها خاطئة بالرجوع إلى ضميرهم أيضاً . قد يكون هذا صحيحاً بالنسبة إلى المجموعتين إذا نظرنا إلى رأيهما من وجهة نظر النسبية . وعموما يجب أن ننظر الى الضمير الخـاص بالإنسان المستنير ، لا ضمير الجهلاء الذى يمكن خداعه . ولكن هل ضمير الإنسان هو صوت الله فى الإنسان ، يجب أن نبحث الآن فى تلك النقطة .

(٦) الوحى Revelation : إن أكثر وجهات النظر شيوعاً هى التى تعتبر معيار الصواب والخطأ مرتبطا بالأوامر الآلهية التى يجب علينا أن نطيعها ، فالله يتحدث إلينا وحديثه معصوم من الخطـأ ، وضميرنا يعتمد على الله ، فاذا إتفق مع الصوت الإلهى كان صادقا أما إذا لم يتفق معه فانه يكون خاطئاً بالضرورة .

لكن هل يمكن لضمير فرد ما أن يختلف مع ضمير فرد آخر دون أن يكون هناك قرار بأن هـذا صائب وذاك كاذب ، وذلك بخلاف الوحي أو الإلهام الذي يتحدث بصوت واحد ؟ إن القول الأخـير يمكن توجيه أوجه النقد التالية إليه : ـ

أ ـ أن ما يعتقد بوحي ما لا يقبل أي وحي آخر ، فالديانات السماوية مثلا يقبل كل منها وحيه الخاص به وينكر وحي الديانتين الآخريتين .

ب ـ وحتى لو قررنا بأن هذا الوحي حقيقي ، فتبقى مسألة التفسير لما جاء به الوحي من غموض وأسرار ـ مسألة ـ معقدة ومعلقة .

ج ـ ولنا أن نبحث الآن فى مسألة ما إذا كان ما جاء به الوحي هو أساس الأخلاق ، أم أن الأخلاق تابعة من المجتمع والواقع المعاش ؟ إن هذا الموضوع أثار الكثير من المناقشات خصوصا أن هناك مسائل دينية هي من شأن الله وحده ، وتبدو وكأنها تعارض الأخلاق الإنسانية وذلك مثلما أمر الله بإفناء عشرة آلاف كنعاني، ومثلما أمر ابراهيم بذبح إبنه اسماعيل إذ يظهر أن هذا الإفناء وذاك الذبح يتعارضان تماما مع أخلاق المجتمع .

المذهب النسبي Relativitism

عند تحليل المذهب النسبي نجد أنه يضم وجهات نظر مختلفة أهمها ما يسمى بالنسبية الاجتماعية التى تقول بأن الجماعات المختلفة والقبائل المتفاوتة والثقافات المتغايرة والحضارات المتباينة لها معايير أخلاقية مختلفة .

ومصطلح مذهب النسبية السوسيولوجي هو مصطلح غامض ، فاذا كان المصطلح يعني فقط أن هناك معتقدات أخلاقية تعتنقها جماعة واحدة ولكن

لا تعتنقها جماعة أخرى فهذه حقيقة فى حد ذاتها وهى حقيقة تجريبية ، أما إذا كان المصطلح يعنى أن هناك جماعات مختلفة فان تلك العبارة لا تبدو صادقة بل قد تكون زائفة ، وذلك أنه يمكن لجماعات مختلفة أن تقبل نفس المبادىء الأخلاقية الأساسية لكنها تختلف فى التطبيق فلو تخيلنا قبيلتين كل واحدة منهما تسلك بحيث تحفظ بقاء أكبر عدد من أفرادها ، وكانت واحدة منهما تعيش فى الصحراء بينما الأخرى تعيش حيث يوجد ماء وفير ، نجد أن فقدان مقدار ضئيل من الماء عند القبيلة الأولى يعد إساءة أخلاقية خطيرة ربما تصل عقوبتها إلى الإعدام . أما القبيلة الثانية فيمكن لأفرادها الإسراف فى استخدام الماء فى موضعه وغير موضعه دون أن تكون هناك قوانين تعاقب على ذلك . هذا مثال على مذهب النسبية السوسيولوجى ، فالقبيلة الأولى تعتقد أن فقدان الماء خطأ والقبيلة الثانية لا تعتقد ذلك .

لكن هناك مسائل أخرى يستهدفها المذهب النسبي ، فالنسبية السوسيولوجية ليست مذهباً أخلاقياً بحتاً . إذ هى تحاول وصف ماهية المعتقدات الأخلاقية عند الناس وهى لا تقول شيئاً عما إذا كان يمكن تفضيل أحد المعتقدات عن الأخرى بل إن مذهب علم الأخلاق النسبي يبحث فى موضوعات أبعد من تلك التى يتناولها مذهب النسبية السوسيولوجي فهو يملك وجهة نظر محددة بشأن الصواب والخطأ ويرى أن القواعد الأخلاقية المختلفة لمجتمعين أو قبيلتين يمكن أن تكون صادقة رغم التباين بينهما ، فتعدد الزواج مثلا يعتبر صائباً فى المجتمعات التى تقر هذا التعدد ولكنه لا يعد كذلك فى المجتمعات التى لا تؤمن بتعدد الزواج وهكذا فليس هناك معيار كلى للصواب والخطأ . إن الصواب والخطأ يتوقفان على طبيعة المجتمع الذى تنتمى إليه . إلا أن مذهب النسبية يثير تلك المشاكل :—

ا ـ لماذا تكون الممارسة الصائبة فى مجتمع ما خاطئة فى مجتمع آخر ؟ يبدو أنه ليس هناك إجابة مقنعة على هذا السؤال .

ب ـ يقال أن ما هو صائب فى جماعة ما قد يكون خاطئاً فى جماعة أخرى ، ولكن ما هو المقصود بالجماعة بالضبط ؟ وأى جماعة تلك التى يختارها الفرد ؟ فكل شخص هو عضو لجماعات كثيرة مثل : أمته ، ودولته ، ومدرسته ، وناديه .. ألخ . ولنفترض أن أغلب الأفراد فى أحد الأندية يعتقدون بخطأ فعل معين وأن معظم الأفراد فى أمة معينة يعتقدون بصواب هذا الفعل ، فهل نأخذ بهذا الرأى أم ذاك ؟

جـ ـ هل نأخذ برأى الأقلية أم رأى الأغلبية فى الحكم على الأشياء والأفعال ؟ إذا أخذنا برأى الأقلية فاننا نهمل رأى الأغلبية وهذا غير صائب ، أما إذا أخذنا برأى الأغلبية فاننا نكون بذلك قد تغاضينا عن آراء الأقلية التى يمكن أن يكون بعضها صائباً وسليما .

يبقى بعد ذلك موقفين ، الأول هو العدمية الأخلاقية الذى يقرر أن ليس هناك وجود حقيقى للصواب والخطأ ينطبق على كل زمان ومكان ، والثانى هو موقف الشك الأخلاقى ويتلخص فى أنه مادام ليس هناك صوابا مطلقاً وخطأ مطلقاً فيمكن الشك إذن فى الصواب والخطأ نفسيهما .

ثانيــاً
نماذج الحيــاة

الأسلوب الأبيقوري في الحياة

أجاب الأبيقوريون على السؤال القائل بكيف ينبغي على الفرد أن يسلك حياته ، وبأي طريقة ينبغي أن يعيش وفقها ؟ بقولهم بأن على الإنسان أن يبحث عن اللذة عن لذته الفردية الأنانية . ولكن يجب أن نميز هنا بين وجهتي نظر مختلفتين فيما يتعلق باللذة هما :

أ ـ اللذة الأنانية اللحظية وهي تقرر بأن علىّ أن أفعل دائما ما يحقق أكبر لذة لي في اللحظة الراهنة ، أو في الوقت الحاضر ، فاذا كانت « ب » ستمنحني لذة أكبر من « أ » فعلي أن أتمسك باللذة « ب » ومقارنة بين مقداري اللذة « أ » و « ب » هي مقارنة لحظية وفورية أي مقارنة بين لذتين توجدان الآن . إن ذلك المعنى الأول للذة يستهدف تحقيق أكبر قدر من اللذة للفرد في الحاضر الفوري ، ويدفع المرء لأن يستمتع باللذة الراهنة في اللحظة الحالية وكأنه لاتوجد لحظات مستقبلية تالية

لكن هذا المعنى الأول للذة له جوانبه السلبية ، ذلك أن اللذة الحالية قد تجلب آلاما في المستقبل ، فالطعام المترف الدسم قد يجعل المرء يلتذ في اللحظة الراهنة لكنه قد يؤدي إلى عسر هضم بعد ذلك . والإسراف في لذة الشراب يؤدي حتما إلى المرض ، ولهذا فالمثل القائل « كل وأشرب لتكن سعيداً فالغد فان » هو مثل غير صحيح . ولا يمكن أن يكون كذلك إلا إذا كانت الحياة قلقة غير مستقرة لا مستقبل لها .

ب ـ اللذة الأنانية اللالحظية : وهي تقرر بضرورة تحقيق أكبر قدر

من اللذة الفرد لكنها لاتأخذ باللذة اللحظية أو الفورية ، وإنما تضع فى حسبانها اللذة على المدى الطويل . لكن الناس ميالون بطبيعتهم إلى النظر إلى المستقبل القريب أفضل من إنتظار لذات فى المستقبل البعيد . فكلما كانت اللذة أبعد كلما كان الإحساس بها أقل ، وكلما كان الألم بعيدا كلما كان التأثر به قليلا . وهناك من يقرر أيضا أن الشيء كلما كان بعيدا كلما قل إحتمال حدوثه ، ولذلك فالوعدالتى تتلقاه من صديق يود زيارتك غدا أفضل من وعده بزيارتك فى العام القادم . والقول بأنك ستنال غدا جائزة بمائة دولار أكثر تأكيدا من القول بأنك ستنال هذه الجائزة بعد شهور .

والواقع أن إحتمال حدوث الشيء فى المستقبل البعيد أمر تكتنفه الصعوبات ، فالعالم الخارجى معقد جدا بحيث يصعب علينا إكتشاف نواتج أفعالنا فيه ، كما أن معارفنا غالبا ماتكون ناقصة بأحوال هذا العالم المعقد المتشابك بحيث يتعذر علينا فى الكثير من الحالات رؤية المستقبل بوضوح رؤيتنا الحاضر . ضف إلى ذلك إختلاف الأفراد فيما بينهم حول الإتفاق على حدوث رد فعل معين أو نتيجة محددة فى المستقبل القريب أو البعيد .

وإذا ما إستخدمنا الآن مصطلح الوسائل Means والغايات Ends فسوف نرى أن مذهب اللذة اللحظى لايجيأ كثيرا بالتمييز بين الوسيلة والغاية . إن الإنسان يستخدم الوسيلة للحصول على الغاية التى يرغب الوصول إليها فأنت تستذكر دروسك اليوم حتى تنجح فى الامتحان فيما بعد ، وأنت تأخذ علاجا طبيا (وسيلة) لكى تشفى من مرضك (غاية) والواقع أن الأغلبية العظمى من أفعالنا اليومية هى مجرد وسائل تستهدف منها تحقيق غايات معينة لكن صاحب مذهب اللذة الفورية لاغايات له ، وذلك لأنه لايستهدف تحقيق

أى غاية فى المستقبل ، ومن ثم فهو ليس مضطرا لاستخدام وسائل محددة ، وبهذا يصبح مثل هذا الفرد غير مهتم بالوسائل والغايات على حد سواء . ومن الغايات ماهو قريب ومنها ماهو بعيد ، وقد يبحث الفرد الواحد فى عدد من الغايات أو الأهداف المختلفة من حيث الطبيعة والمدى والسمات .

ومذهب اللذة الأنانى يرجع من الناحية التاريخية إلى المدرسة الأبيقورية التى ترأسها - أبيقور (٣٤٢ - ٢٧٠ ق . م) صاحب مذهب اللذة الأنانى المعتدل . ولقد ذهب هؤلاء إلى أن الشىء الوحيد الذى ينبغى على الفرد أن يسعى إليه هو تحقيق اللذة القصوى ، لكنهم كانوا يقصدون بتلك اللذة لا اللذة اللحظية الوقتية ولكن اللذة ذات المدى الطويل كاللذات العقلية والجمالية والمعرفية . هم يرون إذن أن على صاحب مذهب اللذة أن ينظر لا فى اللذات الحسية الوقتية ولكن عليهم أن يتجهوا إلى اللذات الأبدية . . لذات الغد القريب والبعيد على حد سواء . . وهذه لا توجد إلا فى النوع العقلى التأملى الجمالى من اللذات . ويرى الأبيقوريون أن أصحاب مذهب اللذة يقعون فى خطأين كبيرين :

١ - أنهم يبحثون عن مصادر لذة تقدم لهم لذات فورية وهذه تجر عليهم آلاما عظمى .

٢ - أو أنهم يبحثون عن لذات لن تتحقق إلا فى المستقبل البعيد جدا ، أو عن لذات صعبة المنال ، وغير ممكنة التحقيق .

والواقع أن التاريخ ظلم الأبيقوريين حين وصف مذهبهم بأنه مذهب يبحث عن اللذة الأنانية الحيوانية ، ويستهدف إرضاء الرغبات والشهوات الجسية والدنيا ، وأنهم قوم مبذرون منحطون فالواقع أن لباب مذهبهم ينحو نحوا مختلفا تماما ، فلقد نبذوا الإنغماس فى اللذات الحسية ، ورأوا أن اللذات

الحقيقية تكمن فى تحرير العقل ، ورباطة الجاش ، وطمأنينة الفؤاد ، وحرية الفعل ، وتأمل الفكر ، وأن مثل تلك اللذات أكبر دواما وأبعد كثيرا عن دائرة الألم . ويضرب لنا أبيقور الأمثلة على ذلك ، فلو أقبل إنسان على لذة الطعام ، فان شهيته ستزداد بدرجات كبيرة وسيزداد صاحبها نهما ، وسيأخذ فى تنويع الطعام والتفنن فى أعداده إلى أن يصل إلى درجة شاذة يشعر بعدها أن اشباع تلك اللذه عنده أصبح عسيرا إن تنوع الطعام وتناول مالذ وطاب منه يؤدى بصاحبه إلى الافلاس وسوء الهضم واعتلال الصحة . وكان أبيقور يرى أن الأطعمة الرخيصة هى أكثرها فائدة للصحة ، وأنه شخصيا كان يعيش على تناول الجبن والماء لفترات طويلة .

كذلك الأمر بالنسبة إلى الشهوة الجنسية ، فرغم أن تلك الشهوة تمثل لذة فورية مباشرة إلا أن الانغماس فيها يؤدى إلى الألم ، وإلى خيانة المتزوجين ، وإلى كوارث لا توصف . ولذا ينادى أبيقور بضرورة تدخل ارادتنا فى بداية الطريق كى نعتدل فى رغباتنا وطلباتنا فى مثل تلك اللذات وإلى طلب لذات من نوع آخر هى اللذات العقلية والجمالية . إن المعرفة تتطلب تهذيبا وغرسا للفضائل وتغلبا على الاهواء والانفعالات ، وتأمل الجمال يبعث على الطمأنينه والهدوء ، ويشبع أسمى المشاعر ، بالإضافة إلى أن طلب المعرفة والجمال لن يتأديا بنا أبدا إلى الألم ، فقراءة عمل فكرى ، والاستماع إلى سيمفونية موسيقية ، والإشتراك فى ابداع عمل جمالى ، تشبع لذات معرفية وجمالية فينا لكنها لاتنتهى بنا إلى الألم أبدا مثلما يؤدى الاسراف فى تناول اللذات الحسية إلى الشقاء والبؤس والآلام اللذات الأولى لذات سامية عليا ، واللذات من النوع الثانى لذات « دنيا » رغم أنها قد تكون أكثر إغراء وأظهر متعة ».

تعليقات على المذهب الأبيقوري

والموقف الابيقوري يثير عددا من النقاط التي تفتح نقاشا نقديا على النحو التالي :ـ

١ ـ يزعم الابيقوريون أن اللذات الدنيا أى اللذات الحسية شراك خداعية تؤدى إلى الألم وهدم الذات وليس لها جانب إيجابي وهذا قول غير سليم فلذة الحياة الزوجية قد تكون مفعمة بالمخاطر كفقدان الحب أو ضياعه أو تضاؤله ، وقد تمتلأ بمواقف فاجعة أو تتحول إلى اتهامات متبادلة ، ومع ذلك فهى أفضل من حياة الوحدة والعزلة ، فقد يكون الفرد غير سعيد فى حياته الزوجية ولكنه يكون أكثر شقاءا بدونها . والاسراف فى الطعام والشراب له أضراره التى حذرنا أبيقور منها لكن التقشف الابيقورى والاعتماد على وجبة رخيصة زهيدة قد يكون له أضرار أكبر . والواقع أن على الانسان أن يغامر ويخاطر مع ارتكاب بعض الاخطاء من أن يتقشف ويزهد ضمانا للابتعاد عن تلك المخاطر .

٢ ـ يقول الابيقوريون أن اللذات الدنيا لحظية ووقتية وأن الانسان يصاب بالملل من تكرار هذه اللذات . لكن الانسان قد يصاب بالملل أيضا من تكرار الاستماع إلى مقطوعة موسيقية حتى لو كانت لبتهوفن . إن أغلب الناس وحتى رجال الفن أنفسهم لا يستمتعون بتكرار مقطوعتهم الموسيقية المفضلة أكثر من استمتاعهم بطبقهم المفضل .

٣ ـ إن اللذات العليا (العقلية والجمالية) تعتمد على اللذات الدنيا ، فأننا لن نستطيع أن نستمتع بلذة معرفية أو أن نشعر شعورا جماليا بعمل فنى مهما كان جدارته إذا كنت جوعانا أو ظمآنا فالاشباع العقلى والوجدانى

والجمالى يجب أن يكون مسبوقا بالاشباع الحسى قدر الإمكان وخصوصا الاشباع من تلك اللذات الاساسية التى بدونها لا يستطيع الانسان أن يبق فى الحياة .

٤ – يقول الابيقوريون أن اللذات الدنيا تمثل خطورة ءانية لأنها لحظية وسريعة ولكن اللذات العليا قد تكون أخطر ، ذلك لأنها تحتاج إلى زمن كبير وعمل عظيم وطاقة أضخم وقد نصل إلى الاستمتاع بها أو لا نصل نظرا لأننا لا نملك المستقبل تماما فى يدنا .

٥ – أعتقد أبيقور أن الانغماس المستمر فى اللذات الدنيا عادة ما يجلب الشقاء والألم ، لكن لا يستطيع انسان أن ينكر أن تلك اللذات الدنيا تحقق متعة أكبر من تلك التى تحققها اللذات العليا ! لقد ذهب ليكى W . E . H . Lecky فى كتابه تاريخ الأخلاق الأوربية الذى نشره عام ١٨٦٩ إلى أن الحركات الجسمية لدينا بصفة عامة تأثير على استمتاعنا أكثر من التأثيرات العقلية ، وأن سعادة الأغلبية العظمى من البشر تتأثر بالحالة الصحية والمزاجية المتصلة بالجسم أكثر من أى أسباب عقلية أو أخلاقية .

٦ – والواقع أن اهتمام الابيقوريين كان منصبا على تجنب الألم ولم يكن موجها نحو ما يحقق اللذة أو السعادة ، فهم يحذروننا من الإنغماس فى الشهوة والملذات الدنيا حتى لا نتعرض للشقاء والألم . لقد دعوا إلى التقشف والزهد والاقتراب من حياة التأمل والحكمة وذلك كى يحقق لنا الهدوء والأمان ، وهم بذلك كانوا أقرب إلى الاتجاه السلبي لا إلى الاتجاه الإيجابى .

علم حساب اللذات :

أبتكر الفيلسوف الأنجليزى جيرمي بنتام (١٧٤٨ - ١٨٣٣) والذى جاء

بعد أبيقور بعدة قرون طريقة لحساب اللذات على أساس المعايير الآتية : ـ

أ ـ معيار الشدة Intesity فاذا كانت هناك لذتان متساويتان فان اللذة الأكثر شدة تكون هى الأفضل . وبالنسبة إلى الألم ، فان الألم الأقل شدة يكون هو الأفضل .

٢ ـ معيار المدة Duration فاللذة التى تدوم لفترة أطول وأكبر تكون أفضل من اللذة التى تدوم أقل . ولسوء الحظ فان اللذات الأشد عادة ما تكون ذات مدة أقل ، وغالبا ما نكون مضطرين لأن نختار بين لذة شديدة قصيرة وأخرى طويلة ولكن معتدلة .

٣ ـ معيار اليقين Certainty فاللذة المؤكدة أفضل من اللذة غير المؤكدة ، وحينما نتوقع حدوث لذة ، فان مثل هذا التوقع يكون أفضل من اللا توقع حتى لو كان ما نتوقعه لذة أقل فى الشدة والمدة ، والمثل السائر « عصفور فى اليد أفضل من عشرة على الشجرة » يؤكد ما نقول .

٤ ـ معيار القرب Propinquity فاللذة القريبة أفضل من اللذة البعيدة .

٥ ـ معيار الخصب Fecundity ويقصد بهذا المعيار أن اللذة التى يصاحبها لذات أخرى تكون أفضل من تلك غير المصحوبة بمثل تلك اللذات . فاللذة الجنسية المصحوبة بالحب المتبادل وتدفق العواطف أفضل من تلك المجردة عن الحب والعاطفة .

٦ ـ معيار الصفاء أو النقاء Purity والمقصود بهذا المعيار أن اللذة متى كانت صفية ونقية لا يشوبها أى قدر من الألم كلما كانت أفضل من تلك المختلطة بالألم أو الشقاء .

وهناك معيار سابع هو معيار / المدى Extent ويقصد به عدد

الاشخاص المشتركين فى لذة معينة ، فكلما كان العدد أكبر كلما كانت اللذة أفضل .

هل يمكن بتلك المعايير قياس اللذات أو حسابها كما تصور بنتام ذلك ؟ يبدو أن الأمر ليس سهلا إلى هذا الحد . فما يمكن قياسه بدقه هو عنصر المدة أو الوقت أما العناصر الاخرى من شدة واحتمال أو توقع وغير ذلك من عناصر فلا يمكن حسابه بنفس الدقة . ولذلك فان جون استيوارت مل (١٨٠٦ – ١٨٧٣) والذى كان من أنصار بنتام أضاف عنصرا كيفيا أسماه بالصفة quality لكى يكون معيارا تاما لتلك المعايير التى أوجدها بنتام . ومن المعروف تماما أن الكيف غير الكم لا يخضع للقياس أو الحساب بأى صورة .

الأسلوب الرواقى فى الحياة :

أسس زينون الفيلسوف الاغريقى (٣٣٦ – ٢٦٤ ق م) المذهب الرواقى ، وساد هذا المذهب خلال العصرين اليونانى والرومانى واستمر حتى ذيوع المسيحية . بل لقد أثرت تعاليم هذا المذهب على مفكرين مسيحيين كثيرين من أمثال القديس بول وغيره ، وساد القول المعروف« عالج متاعبك على الطريقة الرواقية » الفكر الغربى كله .

ذهب الرواقيون إلى أن الأخلاق تستهدف تحقيق السعادة ، وأن هذه السعادة تنجم عن الوصول إلى اللذة وإجتناب الألم ، لكن اهتمام الرواقيين الاكبر كان منصبا نحو كيفية الحصول على هذه اللذة . واللذة أو السعادة عند الرواقيين لا تتمثل فى الشهرة أو فى الغنى أو فى المنصب هذه أمور سرعان ما تنمحى ، ويشبهها الرواقيون بالشهب التى تشتعل متوهجة لبرهة لكنها

سرعان ما تتحول إلى رماد .

يجب إذن ألا نبحث عن اللذة أو السعادة فى أشياء العالم الخارجى حتى لا نصاب بخيبة الامل ومرارة الهزيمة . ويعلمنا الرواقيون الزهد فى هذه الاشياء ، وكبت رغباتنا إزاءها . ويذهبون تدليلا على موقفهم ذلك إلى أن من يملكون شيئا يرغبون فى امتلاك ما هو أكثر ثم إمتلاك ما هو أكثر فأكثر وهكذا ويكمن الحل فى نظرهم فى عدم التطلع للملكية شىء على الاطلاق هذا أفضل .

وإذا كانت الطبيعة قد غرست فينا رغبات قوية نحو الاسراف فى الطعام والشراب والجنس ، والتطلع إلى الشهرة وحب المجد والسلطة . والإتجاه نحو امتلاك خيرات وثروات . فانها بذلك تبغى هلاكنا ودمارنا . والخلاص من هذا الدمار وذاك الهلاك لا يتم إلا بارادة قوية جبارة تدعو الانسان إلى إيقاف تلك الرغبات والتطلعات والاتجاهات لكى ينعم بالسلام ويشعر بالسكينه والهدوء . حينئذ وحينئذ فقط لن يتألم الانسان لأنه لن يهتم بفقد شىء أو ضياع ثروة ، أو تبديد أمل .

أطلق الرواقيون على السكينة والهدوء مصطلح Apatheia وهو مصطلح يعنى رباطة الجأش والتحكم فى الانفعالات وبالتالى الابتعاد عن الألم والقلق ، فالرواقى يقف أمام كوارث الدهر قويا رابط الجأش هادئا وكأنه يقول للعالم « هات أسوأ ماعندك فلن تقلقنى أبدا » غير أن مثل هذا القول لا يعنى أن الرواقى يقف موقفا سلبيا من حادثات العالم ، لكنه يعنى أنه يمتلك إرادة من حديد تجابه تلك الكوارث بكل قوة وبلا فزع أو قلق أو ضجر .

غير أن هناك صورتين للمذهب الرواقى الأولى متطرفة تنبذ العالم وكل الرغبات المتعلقه به ، والثانية صورة معتدلة تخفف من غلواء الصورة الأولى ، وتنادى بمراعاة بعض الأمور مثل الطعام الجيد والصحبة الصالحة والقراءة الواعية بشرط ألا يتعود الإنسان عليها بصورة تجعله تعيساً لو تخلت عنه .

أشهر حاكم رواقى هو الأمبراطور ماركوس أوريليوس (١٢١ – ١٨٠) الذى حكم بلاده بالعدل وكان كتابه « التأملات » ممتلئا بالمبادىء الرواقية .. المساواة . . والإخاء . . والحرية . . ومقاومة الانفعالات . . رباطة الجأش . ولقد ذهب ماركوس إلى أن العبد أخ للأمبراطور ، وكان ابيكتيتوس العبد لا يقل فى المرتبة أو الدرجة عن أى أمبراطور فى مثل هذا الموقف الرواقى .

تفسيرات للمذهب الرواقى :

يختلف الموقف الرواقى عن الموقف الايقورى إختلافا جذريا إذا نظرنا اليها من الخارج . فالأول يبحث عن اللذة بصورة أنانية والثانى يطلب منا نبذ اللذة والإبتعاد عنها ومع ذلك فهناك أوجه شبه بين الموقفين ، فلقد رأينا أن الأبيقورى كان ينظم حياته بحيث يطرح رغباته الوقتية أو اللحظية من أجل رغبات طويلة المدى . وكان عليه أن ينظر فى اللذات العليا وأن يترك اللذات الدنيا . والموقف الأبيقورى يتفق أيضاً مع الموقف الرواقى فى تجنبها للالم وعدم الإعتماد على أشياء العالم الخارجى ، والشعار الذى يتفق فيه الرواقيون مع الابيقوريين هو : « تعلم أن تعمل بدون الأشياء التى قد يسلبها العالم منك حتى لا تصاب بسهام الحظ العاثر » .

والواقع أنه يمكن تفسير الموقف الرواقى بوجهة نظر واحدة مما يلى :–

١ - إن رباطة الجأش والهدوء هي كل ما يجب أن نسعى اليه ، وليس السعادة أو اللذة .

٢ - السعادة هي ما يجب أن نسعى اليها ، لكنها محالة في عالمنا هذا الذى يلبس رداء الدمار والمرارة .

٣ - السعادة هي ما يجب أن نسعى اليها ، لكننا نحصل عليها من خلال نبذ الرغبة لا من خلال إشباعها . أي من خلال الهدوء ورباطة الجأش والتحكم في الإنفعالات والأهواء .

والتفسير الثالث هو التفسير الوحيد الممكن ذلك لأن التفسير الأول يعنى أن السعادة لا تستحق أن يبحث عنها ، والتفسير الثانى يعنى أنك لن تجد السعادة على أية حال ، والتفسير الثالث المقبول أثار كثيرا من الجدل أفليس إشباع الرغبات يحقق سعادتنا . والواقع أن أهم إنتقادات وجهت إلى الموقف الرواقى هو ذلك الذى وجهه رجال علم النفس بوجه خاص .

أوجه النقض السيكولوجية للنظريات الاخلاقية :

يرى السيكلوجيون أن الرواقى وإن كان يبدو شجاعا قويا غير قلق ، إلا أنه ضعيف من الناحية الإنفعاليه ، لا يستطيع أن يقاوم الجراح ولذلك يبدأ بتأمين نفسه مقدماً ضد الفشل وذلك بتخفيف حدة رغباته ، وتطلعه إلى حياة راكدة مقيمة لا سعادة فيها ولا سرور . إنهم مرضى نفسانيون شواذ أو إنهزاميون .

لكن موقف علم النفس ليس موقفاً دقيقاً أو صائبا تماماً ، فما زالت بعض المصطلحات النفسية مثل (عصابيون) شواذ (إنهزاميون) تحتاج إلى مزيد

من الدقة - ومع ذلك فنحن نأخذ على الموقف الرواقى إنعزالية أفراده وإنسحابهم من العالم الخارجى ، ونظراتهم القاتمة للأشياء التى ربما ذكرتنا بموقف شوبنهور التشاؤمى من الوجود والحياة ، وحرمانهم لأنفسهم ولأفراد الانسان من السعادة التى إستهدفوا القصد اليها أو نوالها .

أسلوب تحقق الذات :

ننتقل الآن من تلك المذاهب واحدية الجانب إلى تلك التى تعبر عن وجهات نظر يشتمل على كل جوانب الطبيعة البشرية والتى لا تبرز جانباً وتهمل الجوانب الأخرى بل تتحدث بما يتفق مع تكوين إطار كلى يبرز الحاجات والرغبات الاساسية للطبيعة البشرية ويمكن أن نجد مثل هذه النظرة عند الفيلسوف اليونانى الكبير أرسطو Aristotle .

بحث أرسطو فى الخير الاسمى ، ووجد أن هذا الخير الاسمى يتمثل فى تحقيق السعادة ، وأن تلك السعادة هى هدف كل فرد من أفراد الإنسانية . ويرى أرسطو أن الناس وإن إتفقوا فى سعيهم نحو تحقيق سعادتهم إلا أنهم يختلفون إختلافا كبيرا فى الوسائل والاساليب التى يستخدمونها تحقيقا لهذا الهدف :

يتميز الانسان أول ما يتميز بأنه حيوان ناطق أو مفكر ، وكان اليونانيون فى عصر أرسطو يعتبرون أن على السادة أن يستخدموا قواهم العقلية فى التأمل والتفكير النظرى وحسب وذلك إتفاقا مع الصيحة السائدة آنذاك من « أن النظر للسادة والتجربة للعبيدة » كما يتميز الإنسان من بين الكائنات كلها بأنه يمتلك حسا أخلاقيا Moral Sense فالانسان - على ما يقول تيليش Tillich ١٨٨٦ (واحد من الفلاسفة الوجوديين اللاهوتيين) هو المخلوق الوحيد الذى يمتلك حسا أخلاقيا ، وأنه الموجود الوحيد الذى

يشعر بالقلق . وهو أيضا الحيوان الضاحك حسب تعريف برجسون (١٨٥٩ - ١٩٤١) والحيوان الذى يعيش بحرارة كما يقول رينولد فيبور (١٨٩٢) وهو الذى يقتل بالفأس، ويضع زجاجات اللبن الفارغ مساءاً على الباب الخلفى ، وهو الذى يختزن الكراهية لسنوات طويلة يخطط ويتآمر فيها للانتقام من عدوه . فهناك خصائص كثيرة تخص الإنسان منها ماهو خير ومنها ماهو شر.

والعقل الذى يميز الانسان عن بقية الحيوان قد يفتح للانسان آفاقا رحبة من السعادة ، لكنه فى المقابل قد يكون سبب شقاء الانسان وتعاسته . ويرى أرسطو بأنه على الرغم من أن ممارسة الانسان لقواه العقلية قد تكون مصدر سعادته إلا أن هناك مصادر أخرى لازمة لاستمرار سعادته ، كالأمن المالى ، والحيازات المادية ، وحسن المظهر ، وحياة عائلية لطيفة ، وصداقات طيبة ، وقدر معين من الحرية الشخصية . فالانسان لايكون سعيدا فى نظر أرسطو إذا كان يعانى من ألم أو مرض أو فقدان للبصر أو نقص فى قواه العقلية أو تقييد لحريته (المرأة والعبد عند أرسطو لا يصلان إلى السعادة لأنهما فاقدان للحرية) ، كما أن عدم ممارسة الانسان للفضائل يؤدى حتما إلى عدم سعادته .

ويرى أرسطو أن « الإعتدال فى كل الأشياء » يجلب السعادة ، ويذهب إلى أن «الفضيلة وسط بين طرفين كلاهما رذيلة» فالشجاعة فضيلة وسطى بين طرفين كلاهما رذيلة ، الجبن من جهة ، والتهور من جهة أخرى . والكرم فضيلة وسطى بين رذيلتين . البخل من جهة ، والإسراف من جهة أخرى .

والوسط الذى يتحدث عنه أرسطو ليس وسطا حسابيا ، وإنما هو وسط إعتبارى ، فالشجاعة أقرب إلى التهور منها إلى الجبن ، والكرم أقرب إلى

التبذير منه إلى التقتير، كما أن هذا الوسط يختلف باختلاف الظروف وباختلاف طبيعة الأفراد ولهذا فان على كل فرد أن يكتشف الوسط العدل عنده من خلال المحاولة والخطأ، وأن يمارس ذلك حتى يكون فاضلا وبالتالى تتحقق سعادته وخيره فى رأى أرسطو . ولنا على هذه النظرة بعض أوجه النقد :

١ — ليست الفضيلة دائما هى الوسط القائم بين نقيضين متطرفين، فالجبن هو إفتقار مطلق للشجاعة ولذلك لا يجب أن نضعه على نفس المستوى . كما أن الشجاعة ليست أقداما وحسب، بل أنها أقدام مقرون بالمعرفة، بحيث أن الإقدام الغير مقترن بالمعرفة ليس إلا إندفاعا أهوج، كما أن الكرم قد لا يكون فضيلة إذا اقترن بالغباء أو بوضع الأشياء فى غير موضعها، فلا يتساوى كونك كريما بصورة غبية غير واعية مع كونك كريما عن معرفة ووعى .

٢ — إذا كانت الفضيلة وسط بين رذيلتين فكيف يعرف المرء نقطة الوسط المناسبة لحالته، وماهو معيار إيجاد هذا الوسط . يبدو أن ذلك ليس أمرا هينا .

٣ — ليس من اليسير أن تحدد بدقة وفى كل الحالات النقاط الوسطى التى تعين الفضائل وتضعها بين رذائل متناقضة، فالوسط قد يكون موجودا فى حالة الكرم . لكنه يصعب وجوده فى حالة المعرفة .

٤ — ويبدو أن أرسطو قد قدم نظريته تلك دون أن يبين صحتها بدليل أو برهان، فهو لم يهتم ببيان أفضلية نظريته على النظريات الأخرى ، ولم يبين كيفيه صحة وجهة نظره بالذات دون وجهات النظر المباينة . ويبدو أرسطو وكأنه يقدم نظرية تبيح لكل الناس تحقيق سعادتهم ولكن بشىء

من الإعتدال ، ذلك الإعتدال الذى يتم إذا ما إستخدمنا عقولنا إستخداما سليما بحيث يجعل من تلك العقول قوة سيطرة على أهوائنا وإنفعالاتنا

وعلاوة على هذا فاننا نلاحظ على نظرية أرسطو فى الأخلاق الملاحظتين التاليتين : —

أ — إن مايذكره أرسطو ليس إختلافا فى الجوهر وإنما الإختلاف هنا مسألة درجة ، فالإنسان يكون سعيدا إذا كان له أصدقاء وقد يكون كذلك إذا لم يكن له أصدقاء ، وهو يكون سعيدا فى حالة الغنى ، لكنه قد يكون أسعد وهو فى حالة الفقر . فالمسألة هنا مسأله درجة ليس إلا .

ب — إن السعادة ترتبط بالشخص نفسه وعلى هذا النحو تختلف السعادة من فرد إلى آخر ، فما يسعد إنسان ما قد لايسعد إنسانا آخر . وهناك أفراد يظلون سعداء حتى لو فقدوا الأصدقاء والإستقرار العائلى والمالى وحتى لو تعرضوا للمرض بينما يكفى عنصر واحد من هذه للقضاء على سعادة أفراد آخرين .

تحقيق الذات :

يطالبنا أرسطو بتحقيق ذواتنا ، وتحقيق الذات من وجهة النظر الأخلاقية معناها تجديد حقيقتك ، وذلك التجديد يعتمد أساسا على إدراكك لقدراتك الكامنة فيك فكأن تحقيقك لذاتك معناه تحقيق قدراتك وطاقاتك وحينما تحقق ذاتك ، وتطلق قدراتك وطاقاتك فانك لاشك ستكون أسعد الناس . ولكن يبدو أن الإنسان لايستطيع أن يحقق قدراته كلها ، ولذا فهو يحقق بعضا منها على حساب بعضها الآخر . لكن السؤال الهـــام هنا هو أى تلك القدرات والطاقات يحقق سعادتنا ؟ إذ الواقع أننا لانعرف مقدما أى قدرة منها تجلب

لنا أكبر سعادة ، وأيها لايجاب لنا ذلك ها هنا يمكن أن نقترح القيام بتنفيذ واحد من النمطين الآتيين :

أ ـ تنمية نسق واسع من قدراتك وطاقاتك أى تحقيق الذات فى نطاق عريض من القدرات ، وإستخدام طرق وأساليب مختلفة فى سبيل هذا التحقيق ومعنى هذا ألا تلتزم بشيء واحد أو أسلوب محدد ، وإنما عليك بالتفتح الكامل على كل صوب وفى كل إتجاه . حاول أن تمارس بعض الرياضات ، وأن تنشغل فى نشاط عقلى ، وإهتم ببعض الأوضاع الاجتماعية ، وقسم دراساتك بين الجانبين النظرى والعملى . إبدأ بقليل من هذا وقليل من ذاك وببعض من هنا وببعض من هناك لكن لا تتخصص فى عمل واحد أو تتبع طريقا واحدا .

ب ـ التركيز على شيء واحد تركيزا شديدا وبعد ذلك شيد ما تريد على هذا الشيء الذى هو مثار إهتمامك الوحيد ، إن حياتك يجب أن تدور حول إشباع إهتمامك الأساسى أما كل شيء بعد ذلك فليس إلا عرضا زائلا .

والقدرات ليست فى طبيعة واحدة ، فهناك قدرات معوقة . إذا تم تنمية واحدة منها أعاقت القدرات الأخرى ، فادمان الخمر مثلا يعوق إستذكار الدروس ، وهناك قدرات معاونة ، فتنمية القدرة اللغوية تعاوننا فى تنمية قدراتنا على الملاحظة والوصف وهكذا .

كنا نتحدث عن تحقيق الذات الفردية ، أو تحقيق الذات على المستوى الفردى . وعلينا الآن أن نبحث فى تحقيق الذات على المستوى الإجتماعى . يقول البعض أن تحقيق الذات الكلية غير ممكن إلا من خلال سياق المجتمع الذى يعيش فيه الفرد ، بحيث يصبح تحقيق الذات على المستوى الفردى مجرد

دور يلعبه الفرد كى يتعاون مع غيره فى تحقيق الذات الكلية لمجتمعه ، وبحيث تكون إنجازات الفرد مجرد عنصر فى النمط الكلى لانجازات المجتمع الذى يضمه ويضم غيره . لكن قد يحدث أن يحقق الفرد ذاته بصورة لا يتحقق معها ذات المجتمع كأن يعمل ضد الإطار الإجتماعى العام بعاداته وتقاليده وقيمه .

العيش وفق الطبيعة :

يكمن إنتصار الإنسان فى النموذج الرواقى فى تكييف إرادته مع مرارة الطبيعة الخارجية . ان العيش وفق الطبيعة وهى صيحة رواقية بعيدة فى معناها عن العبارات التى ترددت فى القرنين السابقين من أمثال « كن طبيعيا » « إلتحم بالطبيعة » « إفعل ما هو طبيعى » « إجعل الطبيعة مرشدك » . ونظراً لأننا جزء من الطبيعة ونتاج لعملياتها ، فان التفكير فى مثل تلك العمليات على أنها مرشد صالح للأفعال الإنسانية ، هو تفكير مرغوب فيه . ولكن يبدو أن مثل هذا القول عن الطبيعة غامض للغاية لذا لزم أن نشير إلى بعض النقاط :—

١ — إن عبارة « العيش وفق الطبيعة » قد يعنى « عليك أن تطيع قوانين الطبيعة » وهذا المفهوم لا يمثل نصيحة أخلاقية لأنه من العبث أن تنصح الناس بأن يفعلوا ما لا فى استطاعتهم . فمن السخف أن تنصح الناس بالسقوط إلى أسفل وفقا لقانون الجاذبية . والواقع أن أغلب الناس لا يقصدون حينما يتحدثون عن « إطاعة قوانين الطبيعة » هذا المفهوم تماما ، ولكنهم يقصدون بها أنك إذا فعلت هذا وذاك فمن الطبيعى إما أن تتمتع أو تتألم حسب اتفاق تصرفك مع قوانين الطبيعة أو عدم اتفاقه . (إذا لم تراع قوانين أولية فى الصحة ، فسوف تعانى من سوء التغذية والمرض) .

٢ — وقد تعنى عبارة « العيش وفق الطبيعة » الرجوع إلى حالة الطبيعة الأولى للانسان ... الحالة البدائية للانسان .. تلك الحالة التى تغنى بها جان جاك روسو واعتبرها حياة مساواة وحرية وإخاء وسعادة . بالإضافة إلى بساطتها إذا ما قورنت بحالة التعقيد فى مدننا وقرانا . لكن هل يمكن للانسان أن يعود إلى حال الطبيعة فعلا وأن يترك السيارة والكهرباء والتليفزيون ؟ وهل يمكن لإنسان اليوم أن يتشبه بالإنسان الوحشى الأول ؟

٣ — قد تتطابق عبارة « العيش وفق الطبيعة » مع العبارة : « إفعل ما هو طبيعى ، وتجنب ما هو مكلف أو مصطنع » وهذا التفسير يرتبط مثل التفسير السابق بالعودة إلى الطبيعة الأولى للانسان مع بعض التعديل . لكن السؤال الذى يتردد هنا هو : ماذا يقصد بكلمة متكلف؟ لقد أجاب أندريه جيد بقوله : إن الشىء المتكلف وغير الطبيعى الوحيد فى هذا العالم هو العمل الفنى لكن يبدو أن هذه الكلمة لها معنى أوسع من هذا فهى قد تعنى الى جوار الأعمال الفنية المدن ومحطات الطاقة الكهربائية والعقاقير وأدوات التحميل الصناعية والمجارى وغير ذلك . وإذا كان هذا هو المعنى الدقيق لكلمة «متكلف» فهل علينا إذن الامتناع عن صنع وإبتكار هذه الأشياء كى نعيش وفق الطبيعة ؟ يبدو أن ذلك غير ممكن فى كل الأحوال .

٤ — وقد تعنى عبارة « العيش وفق الطبيعة » أن « اتبع طبيعتك » أى « عليك أن تفعل ما يتطابق مع ميلك أو نزوعك الطبيعى » . إن العبارة الأخيرة تقرر أن عليك أن تفعل أفضل ما أنت مهيؤ إليه ، أو أن عليك أن تحقق الطاقات التى منحتها لك الطبيعة، فهذا سوف يقودك إلى أعظم الأفعال، وإلى الابتعاد عن عمل أشياء متكلفة أو مصطنعة تماما، فاذا كانت لديك قدرة طبيعية فى

الهندسة. فانك ستشيد المبانى و الأنفاق، وهكذا تقوم بما هو طبيعى وفقا للمفهوم الرابع، على الرغم من أنه لن يكون كذلك وفقا للمفهوم الثالث.

٥ — إن عبارة « العيش وفق الطبيعة » قد تعنى أيضا القول « بأن عليك أن تقلد عمليات الطبيعة وتحاكيها ». وطبقا لهذا المعنى عليك أن تفحص عمليات الطبيعة كالرياح والأمواج والطيور والنحل وأن تتبع ما هو ملائم من حركاتها وعملياتها. ولكن لنا أن نسأل هنا وهل الطبيعة تستحق أن تحاكى ؟ نعم إن الطبيعة تمنحنا الحرارة والدفء والثروات الغذائية وغيرها لكنها تسبب أيضا الحرب والفيضانات والمجاعات والزلازل والثورات البركانية، فالطبيعة تهمل كائناتها ولا يهمها وجود هذه الكائنات أو عدم وجودها وإذا إستمرت فى الحياة أم لا.

٦ — وهناك معنى سادس وأخير لعبارة « العيش وفق الطبيعة » وهو النظر فى « العملية التطورية » التى تظهر فى الطبيعة. وذلك النظر ليس سهلا مباشرا ميسورا بل هو بمثابة « القراءة فى مخطوط » يحتاج إلى عمق وروية وإستنتاج. ولنلاحظ أن فى الطبيعة ما هو استاتيكى ثابت، وما هو ديناميكى متطور ومن ثم فليس هناك إتجاها واحدا للتطور بل هناك إتجاهات عديدة متشابكة. لقد حاول الفيلسوف الانجليزى هربرت سبنسر H. Spencer (١٨٢٠ — ١٩٠٣) إتباع خطوات تشارلز داروين، وفى أثناء محاولته تلك إستنتج نظرية أخلاقية تعتمد على فكرة التطور ذاتها. ولقد تمسك سبنسر بجانبين من جوانب العملية التطورية. (١) إزدياد تعقد البنية أو التركيب. (٢) إزدياد تكامل الوظيفة.

إن الطبيعة التى تمد المخلوقات بوسائل تمكنها من رد الخطر والعيش فى أمان، أنشأت فى الكائن البشرى على وجه الخصوص ميولا إجتماعية خلقت مجموعة من القيم الفريدة التى تتعلق بالإنسان على وجه خاص.

ثالثاً
الخير فى طبيعته الأساسية

الخير فى طبيعته الأساسية

لقد فحصنا حتى الآن عددا من « نماذج الحياة » وخاطرنا بالتعقيب عليها ، لكننا لم نصل بعد إلى نتيجة حاسمة ، ولم نحدد نموذجا معينا بالذات على أنه الأنموذج الأمثل ، كما أننا لم نعرض لأى نظرية أخلاقية عرضا متكاملا . إن النظرية الأخلاقية من وجهة نظرنا هى تلك التى تكون قادرة — وتحت أية ظروف — على إخبارنا بما نفعله. لقد أخبرتنا النظرية الرواقية بما نتخذه فى الأوقات العصيبة، لكنها كانت سطحية إزاء مايواجهنا من تضحيات جسام ، وكانت كذلك إزاء مايجب أن نتخذه من مواقف إزاء العالم ككل . ومن ثم فان علينا الآن أن نتجاوز النظرية الرواقية ، وأن ننظر فى بعض النظريات الأخلاقية التى تدعى التكاملية فى النظر والتطبيق على حد سواء . وأن نتحدث بمصطلحات أخلاقية تعيننا على تقديم تصور واضح للخير فى طبيعته الأساسية واضعين فى ذهننا الكشف أولا عن الغايات ، أو الأهداف التى نستهدف تحقيقها بأفعالنا بمعنى آخر أنه يجب علينا تحديد الأهداف قبل أن نحدد الأفعال المؤدية إليها .

والواقع أنه إذا طلب منا تحديد قائمة بما هو خير ، ومرغوب فيه ، وله قيمته ، فاننا قد نذكر أشياء مثل الأمان المالى ، والحوزة على إعجاب الآخرين والوفرة المادية ، والتودد إلى الغير ، والحب ، والمعرفة، والتقدير الجمالى والفنى. لكننا سنقف هنا ونحن نعد مثل تلك القائمة على سؤال غامض محير هو : ماهى الأشياء الخيرة ؟ فهناك أشياء تعد خيرة بسبب النتائج الطيبة التى تؤدى إليها ، وهناك أشياء تعد خيرة فى ذاتها أى بغض النظر عن نتائجها ،فنحن نبحث عنها

لأنها تستحق ذلك البحث . النوع الأول نسميه بالخير الذرائعى Good Instrumental وهو الذى نبحث فيه لفائدته ولنتائجه الطيبة ، والنوع الثانى نسميه الخير فى طبيعته الأساسية أو الخير الأساسى Intrinsic Good وهو ذلك الذى نبحث فيه لذاته وبغض النظر عن نتائجه .

ويجب علينا أن نميز بين ماهو خير كوسيلة وبين ماهو أداة أو وسيلة خيرة ، فاذا كان هناك شيء وليكن « ب » خير فى طبيعته الأساسية فان شيئاً آخر وليكن « أ » سيكون خيرا كوسيلة إذا أدى إلى تحقيق أو الوصول إلى « ب » . لكن أفرض أن « ب » هى شر أساسا فان « أ » ستكون شرا كوسيلة لأنها أدت لما هو شر فى طبيعته الأساسية . ومع ذلك يمكن القول أن « أ » وسيلة أو أداة جيدة فى تحقيق « ب » . وأنه توجد وسائل جيدة فى تحقيق غايتها حتى ولو لم تكن تلك الغايات غير خيرة إطلاقا : فالبندقية وسيلة أفضل فى القتل من إستخدام « الدبابيس » ، وحينما نقول ذلك فاننا نقصد أنها وسيلة فعالة لتحقيق غاية معينة . لكننا لا نكون هنا بصدد حكم عما إذا كانت الغاية (القتل) خيرة أم لا . وعلى أى حال فحينما نقول أن « أ » خير من جهة كونه وسيلة فاننا نعنى أنها (١) تؤدى إلى تحقيق غاية « ب » بفاعلية أفضل . (٢) وأن « ب » هى خير فى ذاتها أو تؤدى إلى خير أساسى .

والواقع أنك إذا سألت نفسك عن الأشياء التى وضعتها فى قائمتك هل هى خيرة فى ذاتها أم أنها خيرة كوسيلة وحسب، فانك ستجد أن أغلب ماوضعته فى القائمة ينتمى إلى الطائفة الثانية . والمال مثال على ذلك : فكل إنسان تقريبا يرغب الحصول عليه سواء أدى الحصول عليه إلى الأمان والراحة ، أم إلى الشقاء والسخط . فالمال إذن ليس خيرا كوسيلة فى كل الظروف ؛

لكنه حينما يكون خيرا ، فان ذلك لايرجع إليه باعتباره فى ذاته ، وإنما باعتباره كوسيلة وحسب. أنه خير لأنه يوصلنا إلى مانرغبه، وحينما لايحقق لنا مانطلبه فانه لايعد شيئا يذكر أو له قيمة .

لكن ألا يمكن القول بأن البخيل يعتبر المال خيرا فى ذاته وليس وسيلة للخير ؟ لا .. لأن تقييمه للمال ليس تقييما له فى ذاته وإنما لما يمكن أن يجنى أو يحصل عليه من ورائه . إن الفارق بيننا وبين البخيل هو أننا نقيم المال بما نشتريه به .. منزل .. ملابس جديدة .. وثيقة تأمين على الحياة .. الخ . أما البخيل فانه يقيم المال لمتعة النظر إليه أو التفكير فيه .. فالمال ليس عنده إلا وسيلة لتلك المتعة وحسب ، فى حين أن المال بالنسبة لنا وسيلة غير مباشرة للمتعة فبواسطته نستطيع أن نستمتع بشراء ما نريده .

ولكن أتكون تلك الأشياء التى نشتريها بالمال خيرة فى ذاتها ؟ أتكون السيارات الجديدة ، والمنازل ، ووثائق التأمين على الحياة ، خيرة فى ذاتها ؟ الواقع أن الإجابة الصحيحة هي « لا » لأننا نعرف أن فى كل حالة من هذه نقول أنها خيرة لأجل شيء ما ، أى أنها وسائل لتحقيق شيء ما، فالمال مثلا وسيلة خيرة لشراء المنازل والأراضى ، والمنازل والأراضى وسائل خيرة لتحقيق الأمان . وذلك الأمان وسيلة لتحقيق اللذة أو السعادة (على الرغم من أن ذلك لا يتحقق دائما) . وإذا كانت اللذة أو السعادة هى الخير بالذات فان كل ماسبقها لايكون إلا وسائل مباشرة أو غير مباشرة ، تؤدى جميعها فى النهاية إلى تحقيق هذه اللذة أو تلك السعادة . ولا يكون واحد منها خيرا بالذات . لكن قد يحدث أن يمتلك الإنسان منزلا جميلا وبختا وأمنا ماليا كبيرا دون أن يحقق له هذا إلا القلق والمسئولية والشك فى أصدقائه الذين قد

يتملقونه للحصول على ماله ، ترى أيتنازل عن هذه الممتلكات ؟ الواقع أنه لن يتنازل لإعتقاده بأن الأمور قد تتغير لصالحه، أو لإعتقاده بأن أمواله لازالت وسيلة خيرة لغاية ما .

لكن ماذا عن اللذة ذاتها ؟ هل هى خير بالذات ؟ لقد إعتقد الكثيرون ومن بينهم فلاسفة الأخلاق فى أن اللذة تطلب لذاتها أو أنها خير فى ذاتها . لكن هل اللذة فى ذاتها هى الخير الوحيد ؟ وإذا كان الأمر كذلك ألا تصبح كافة الأشياء مجرد وسائل لتحقيقها أو الحصول عليها ؟ وألا يبدو غريبا حينئذ أن نسأل : لماذا تريد اللذة ؟ مثلما نسأل لماذا تريد ملابس جديدة ؟ أو لماذا ترغب فى إمتلاك منزل أو غيره ؟ إذ نحن لا نريد إلا اللذة وحسب . ولكن أيمكن أن نقرر نفس الأمر بالنسبة إلى الصحة ؟ فحينما يسألنا أحد لماذا ترغب فى إجراء جراحة فمن الصعب أن نجيبه بان الجراحة مرغوب فيها لذاتها ، أنها وسيلة فقط نستعيد بها صحتنا . ولكن إفرض أن أحدا سألك وما هو الخير فى الصحة ؟ ولماذا تريد الصحة ؟ فان هذا السؤال يبدو غريبا لأنه من المعتاد أن نرغب فى أن نكون أصحاء . ومع ذلك يمكن أن نجيب على السؤال السابق بقولنا . لأننا لا نستطيع أن نستمتع أو نلتذ بالحياة ونحن مرضى بنفس القدر الذى نستمتع بها ونحن أصحاء . وعلى هذا النحو نجد أنفسنا أمام اللذة كخير فى ذاته مرة أخرى .

وقبل أن نتقدم فى مناقشاتنا خطوات إلى الأمام علينا أن نميز بين الخير كوسيلة والخير فى طبيعته الأساسية . إن التمييز بينهما يماثل التمييز بين الوسائل والأهداف أو الغايات : فاللذة غاية والامان المادى وسيلة . واللذة خير أساسى بينما الاشياء الاخرى وسائل طيبة لبلوغ هذا الخير .

قد يقال إن الناس « تهتم بالتميز بين الوسائل والغايات ولكن هـذا تفكير خاطيء » فالناس يمارسون كل أنواع الوسائل أ ـ ب ـ ج الخ لكى يحققوا كل أنواع الغايات س ـ ش ـ ص الخ .وكثيراً ما يسأل الناس أنفسهم ماهى الوسائل التي نتخذها لكى نصبح أغنيـاء على وجه السرعة ؟ وما الذى يحقق أمننا وطمأنينتنا ؟ وما هو نظام الحكم الذى يحقق معظم آمالنا ؟ إن على علماء الاقتصاد والاجتماع والسياسة بحث هذه الأمور . لكن الحديث عن الخير بالذات وعن القيمة الأخلاقية وعن الوسائل التى تحقق الخـير الأقصى هـو حديث عالم الأخلاق أولا وقبل كل شيء .

إذا عدنا الآن إلى حديثنا عن الخير فى طبيعته الأساسية فسوف نجد أنفسنا أمام عدد من الموضوعات مثل : هل اللذة أو السعادة أو أى إسم أخر يحمل نفس المعنى خير بالذات ؟ وهل هناك أشياء أخرى إلى جـانب اللذة والسعادة يمكن أن تكون خيرة بذاتها ؟ ومن هو ذاك الإنسان الحاصل على تلك الخيرات سنجيب فى هذا الفصل على بعض من هذه الاسئلة ونجيب على بعضها الآخر فى الفصل القادم واضعين فى إعتبـارنا دائما أن ما هـو خير بالذات يجب أن يكون متاحاً بالنسبة إلى جميع الناس .

مذهب اللذة Hedonism

لماذا يعمل الانسان هذا العمل الشاق كل يوم ؟ ولماذا يعود لأسرته متعباً ومرهقا مساء كل يوم ؟ قد يجيب هذا الانسان : من أجـل تحسين العمـل وتطويره وإستمراره . لكن من أجل ماذا يريد تحسين عمله وإستمراره ؟ الكل يؤمن أسرته ماديا ، لكن لماذا يطلب الأمن المادى ؟ ألكى يجنب نفسه وأسرته العوز والحاجة والخوف من الفقر وعدم القدرة على شراء ما تحتاجه

ولكن لماذا يفعل مثل هذا ؟ ألكي يتمتع أكثر بالحياة معتقداً أن ما يملكه من خيرات سيعود عليه وعلى أفراد أسرته بلذة أكبر ومتعة أكثر .

إن هذا النمط من التفكير، نستطيع أن نضرب عليه آلاف الأمثلة، وهو يقودنا بلا شك إلى أن اللذة أو السعادة هي غاية فى ذاتها يبحث عنها الناس ويستهدفون تحقيقها ، ولا يرغبون غيرها . وسوف نحاول فى هذا الفصل إيضاح القضيتين الآتيتين :

١ — هل كل لذة أو كل سعادة خير فى ذاته .

٢ — هل اللذة فقط أو السعادة وحدها هى الخير فى ذاته ، بمعنى ألا يوجد شيء هو خير غير اللذة أو السعادة ؟

١ — اللذة كخير فى ذاته :

صاحب اللذة : إنى أفترض قبل كل شيء أن اللذة خير فى ذاته .

الخصم : أنى أعتقد أنه سواء أكانت اللذة خير أم لا فان هذا الاعتقاد يعتمد على ماهية اللذة . فاللذة التى تحصل عليها من خلال مساعدتك لشخص ما أو من خلال تأملك فى عمل فنى جميل هو أمر خير، ولكن اللذة التى يحصل عليها الشخص من خلال إرتكابه لجريمة كاملة أو من خلال حب إنتقامه من عدوه ليست لذة صالحة مطلقا . فهل تنكر أنت ذلك ؟

صاحب اللذة: أنى لا أنكر ذلك ، ولكنك عندما تقول « خير » أو « شر » فينبغى أن تحدد بأى معنى يكون ذلك الخير وذاك الشر ، فهل يكون الخير المقصود هنا خير فى ذاته أو وسيلة لادراك خير آخر . وأنا أقول أن اللذة هى خير فى ذاته ، وأن اللذة التى يحصل عليها المجرم من إرتكابه جريمة

لذة شريرة كوسيلة لا غاية . فاذا كان القاتل يستمتع بقتل شخص ما والقانون لم يصل اليه أو لم تصل اليه يد العدالة كى تجلب له بعض التعاسة ، فمن المحتمل جداً أن يقوم بقتل آخرين لكى يحصل على متعة أو لذة أكثر . وبطبيعة الحال فان عمليات القتل لا تسبب أى نهاية للألم والحزن والكآبة والكرب لكل من الضحيتين ، الضحية الفعلية والضحية المحتملة ، كما أن الشقاء يكون أقوى وأعظم من اللذة المؤقتة للقاتل . ولكننى أرى أن اللذة المأخوذة لذاتها ليست لذة شريرة ولكنها تكون كذلك فحسب بسبب ما تؤدى اليه ، بمعنى أنها تكون شريرة فقط كوسيلة ، ففعل القتل شر كوسيلة ، ولكن ما تزال اللذة المصاحبة صالحة من ناحية القيمة فى ذاتها ، وتعتبر اللذة خيرة عندما نهتم بها بذاتها دون الاشارة إلى نتائجها .

الخصم . إننى متفهم لما تقول ولكننى لا أجد مجالا من عدم الاقتناع بأن القتل شر كوسيلة وغاية معاً .

صاحب اللذة : ولكن لماذا فى قيمتها الذاتية ؟ إننى أرى أن هذه اللذة شريرة نظراً لما تؤدى اليه ، أى باعتبارها وسيلة تروم تحقيق غاية ما .

الخصم : ربما يكون ذلك ، وبالطبع أننى لا أنكر أن اللذة فى إرتكاب القتل سيئة كوسيلة ولكننى أعارض وأقول أنها سيئة كذلك فى قيمتها الذاتية أو الجوهرية فموقفى الاساسى هو أنه ليس من الأخلاق فى شىء أن نؤيد بأن اللذة هى الشىء الوحيد فى الدنيا الصالح فى قيمته الذاتية ، هناك أشياء أخرى صالحة فى قيمتها الأساسية ، ونحن نرغبها .

صاحب اللذة : ولكننى لا أؤيد أن اللذة هى الشىء الوحيد الذى يجب أن نرغب فيه . فيجب الرغبة فى أشياء كثيرة مثل الرحمة التى تقابل القسوة

وتناول الاطعمة الباعثة على الصحة أفضل من تلك الأطعمة الباعثة على المرض وهلم جرا . فيجب إرتقاء كل هذه الأشياء ، ولكن أليس هذا يعنى أنها خيرة فى قيمتها ذاتها ... إنك تخلط بين ما هـو خـير فى قيمته الذاتيـة وما هو مرغوب فيه ، فما هو خير فى قيمته الذاتية يجب الرغبة فيه من أجل ذاته « أفضل من أن يكون من أجل شىء آخر يمكن تحقيقه من خلاله كوسيلة » .

الخصم : عندما نقرر أن نفعل ما نقتنع بصوابه ، فهل تؤمن بالفعل إننا يجب أن نفعله لأنه سيقدم اللذة ؟

صاحب اللذة : بالطبع لا ، فأننى لست أنانياً مثل الأبيقوريين ، وما يسبب لى اللذة ويبعد عنى الألم لن يكون موضع إعتبـارى وحـده ، وإنما سأنظر أيضا فيما يحقق أكبر لذة ويبعد أكبر الألم عن أكبر عدد من الناس .

ما نعنيه ، ولكن هناك إعتراضات كثيرة على مذهب اللذة الأخلاقى ، فلقد كتب « تايلور A - E - Taylor » يقول : لا يمكننا إعتبار الانسان أخلاقيا إذا صادف فى حياته لحظات موفقة من الحظ ، ولا يمكن الاشارة إلى أن حياة الحيوانات الدنيا صالحة أخلاقيا ، لأنها قد تحتوى على عدد هائل من اللحظات السارة .

صاحب اللذة : هنا يكمن مرة أخرى سوء فهم كامل ، فأنت تخلـط بين الخير فى قيمته الذاتية وبين الخير الأخلاقى . فنحن كأصحاب مذهب اللـذة نؤيد القول بأن الخير الأخـلاقى خير وسيلى ، فهو شىء صـالح من الوجهـة الأخلاقية عندما يؤدى خيرا أو يتسبب فى خير . فاللذيون لا يقولون بأن الخير الأخلاقى يتوقف على الاستمتاع باللذة .

الخصم : حتى لو أنك لم تؤمن بأن الخير الاخلاقى يتوقف على الاستمتاع

باللذة ، ألا تجد نفسك ملتزماً بالاعتقاد بأن ما هو صالح بصدد الأفعال الخيرة هو اللذة التي تصاحب أداء هذه الأفعال ؟

صاحب اللذة : إذا صاحبت اللذة الأفعال الخيرة ، فان تلك اللذة مثل كل اللذات تكون صالحة في قيمتها الذاتية . ولكن الأداء لايحتاج إلى أن تصاحبه اللذة لكي يكون صائبا ، واذا كان ثمة فعل سيسبب لذة كبرى للاخرين ، على الرغم من أنه لن يسبب لفاعله أي لذة فسيكون هناك خير في قيمته الذاتية يكمن في أن فاعله سيجد لذة في متعة الآخرين .

الخصم أنني لا أهضمكم أيها اللذيون عندما تقولون أن « كل » اللذات بدون إستثناء لذات خيرة . أنني أعلم أنكم أن كل تعنون لذة خيرة في قيمتها الذاتية وأنني أعلم أن كثيرا من اللذات التي نطلق عليها لذات شريرة هي لذات ليست شريرة في حد ذاتها ولكنها تكون كذلك بسبب الأفعال التي تصاحبها والتي تؤدي إلى آلام أكبر من اللذة التي تجابها . دعنا نحاول أن نستشهد بتجربة ج . ى مور الشهيرة ، دعنا نتخيل عالم جميل بما يتجاوز كل الحدود ، وبعد ذلك نتخيل أقبح عالم من الممكن أن تتصوره . تخيله ببساطة بأنه تل من القذارة ، والآن إفترض أنه لا يوجد شخص يتلقى أي لذة من العالمين لأنه ليس هناك كائنات واعية في كلا العالمين ، ومع ذلك إذا كنا نملك حرية الاختيار ألن نختار العالم الأول ؟

صاحب اللذة : إذا لم يتضمن أي من العالمين على ذرة من اللذة فمن ذا الذي يستطيع الاختيار بينهما ؟ إنك تميل إلى القول بأن العالم الأول يحتوي على خير صالح في قيمته الذاتية أكثر من العالم الثاني وحسب بسبب الجمال الذي فيه — ولكن من خلال إفتراضك لم يسمح لأحد أن يجرب واحدا من هذين

العالمين ، ومادام الأمر كذلك ، وكلاهما يتساويان ما دام لا يستمتع بواحد منهما أحد ، وبالتالي لا يمكن تحديد الخير في أي واحد منهما .

هناك نقطة أخرى يجب أن نضعها في إعتبارنا وهي أن مجرد تخيلنا لعالم جميل أو لتل من القذارة ، يجعلنا نستمتع بتخيل العالم الأول ، ونشمئز حين نتخيل العالم الثاني . وعلى هذا النحو فمن الصعب أن يكون هناك ما هو خارج خبرتنا ـ ولكنك إذا استبعدت اللذة أو المتعة من شعورك حينما تتأمل العالم وسخطك أو اشمئزازك على عالم آخر ، واذا احتفظت في ذهنك بحقيقة أنه لا يتم تجريب العالم الآن أو في المستقبل (تبعا لظروف وأحوال هذا المثال) عندئذ أعتقد أنك لن تجد معيارا تختار وفقه بين واحد منهما .

الخصم : وطبقا لذلك فان الحقيقة القصوى ستكمن في المتعة واللذة ، وأنه كلما كانت اللذة أدوم وأكبر كلما كانت أعظم ، وأنها هي معيارنا في الحكم على خيرية الأشياء وأخلاقيتها .

صاحب اللذة : ولكن هناك تناقض في هذا القول ، لأن اللذة الدائمة الشديدة تجلب كثيرا من الآلام .

الخصم : كانت هناك نقطة أخرى تضايقني فانك تتحدث عن اللذة بأنها صالحة في قيمتها الذاتية ، وإنك لم تذكر بعد كلمة « السعادة » فلماذا لم تذكرها؟ فهل لا تعتقد أن السعادة خير في قيمته الأساسية ؟

صاحب اللذة : أنني لا أنكر السعادة ، ولكن هذ يقدم لنا عقبة طويلة فكل شيء يعتمد الآن على كيفية ادراكك لعلاقة اللذة بالسعادة .

٢ ـ اللذة والسعادة :

يجب قبل أن نميز بين اللذة والسعادة أن نفرق بين معنيين للذة :ـ

أ ـ اللذة بمعنى الحالة الممتعة للشعور مثل السباحة المنعشة وقراءة كتاب جيد ، والاستمتاع بمناقشة مشكلة فلسفية ، وخلق عمل فنى ، وتحدثنا مع أشخاص يتميزون باللطافه ـ وكما قال أرسطو ـ ان اللذة بهذا المعنى مصاحبة لنشاط ، هناك من يمارس اللذة من خلال الممارسات الحسابية أو الرياضية مثلا وهناك من يمارسها خلال الفنون المختلفة ، وهناك من يمارسها خلال رحلات او نشاطات ثقافية مختلفة . والكدر هو ما يقابل اللذة بهذا المعنى . وهو يشتمل على كل الحالات الغير سارة للشعور مثل تلك الخبرات التى تمارسها مثل حدوث الألم الحسانى ومن جراء سماع الاخبار السيئة ومن المواقف التى تتضمن الكرب والغضب والرعب والغيرة . وبصفة عامة فان الحالات المرغوبة هى تلك الحالات التى نحب أن تكون موجودة بصفة مستمرة . والحالات الغير سارة نحب ان ننتهى منها بأسرع ما يمكن .

ب ـ اللذة التى نشتق من الإحساسات الجسيمة ، وهى مثل المداعبة والملاطفة ، والملامسة وكل ماله أصل جسمى محدد .

والمضاد للذة الجسميه هو الألم . فالألم إحساس يتم ممارسته فى مكان محدد مثل الألم فى أسنانى ، الألم فى جانبي . وإحساسى بجرح أصبعى الكبير . ويمكنك أن تسأل دائما بصورة حساسة « أين وفى أى جزء من جسمك » تشعر بالألم ؟ ويستخدم الناس أحيانا بصورة مضللة مصطلح « الألم » كمقابل أو مضاد للذة بالمعنى الأول وهذا خطأ .

ولقد فشل كل من بنتام ومل فى التعرف على المعنى المزدوج لكلمة « اللذة » ومن ثم كانت اللذة عندهم حسية ونفسية فى الوقت نفسه ، وكذلك كان الألم عاما بحيث يشمل الكدر النفسي والآلام الجسمية معا .

ولنا أن نبحث الآن فى التمييز بين اللذة وبين السعـادة ولنبدأ بالسؤال الثانى : ماهى السعادة ؟ إن الإجابة الشائعة هنا هى « لاأحد يعرف .. فقد تكمن سعادتك فى بناء الجسور والمناجم أو فى دراستك للفلسفة » ولكن هذه العبارة تحتوى على خلط مزدوج :

(١) فى المقام الأول لايختص هذا القول بتحديد ماهى السعادة ولكن بكيفية إكتسابها،وربما يستطيع شخص ماأن يكتسبها بطريقة تختلف عن تلك التى يكتسبها بها الآخرون ؛ لكن معرفة طريقة إكتساب السعادة لا تخبرنا شيئا عماهى السعادة.

(٢) وفى المقـام الثانى إذا لم يستطع أى فرد تقديم تعريف للسعادة ، فيتبع ذلك أننا لن نستطيع أن نعرف ماهيتها.والواقع أننا وإن كنا لانستطيع التعبير بكلمات دقيقة عن السعادة بحيث تصبح تلك الكلمات تعريفا محددا للسعادة إلا أننا نشعر فى أنفسنا ، ونخبر فى ذواتنا الأحوال التى تجعلنا سعداء . وكلنا يدرك تماما متى يكون سعيدا ومتى لايكون كذلك ، وهل هو سعيد الآن مثل سعادته بالأمس أو أكثر ، وما الذى تحقق سعادته . كل ذلك يتم بالخبرة رغم عجزنا عن تعريف السعادة .

والأمر الذى يتفق عليه الناس تقريبا هو أن السعادة تتصف بأنها ذات مدى أطول من اللذة ، فقد تشعر باللذة فى لحظة ولاتستطيع الشعور بها فى اللحظه التالية . وهذا لا يصدق على اللذة النفسية (إذ يمكن أن تنال إحساسا ممتعا فى لحظة ولاتناله فى لحظة أخرى) . ولكن يصدق أيضا بنفس الدرجة تقريبا على اللذة الحسية (فانت تستطيع أن تحصل على اللذة عند سماعك للفقرة الأولى من قراءة الوصية ، ولكنك تشعر بسخط شديد عندما تستمع

إلى الفقرة الثانية) . إذن فالحالات السارة أو غير السارة من الشعور هي حالات زائلة بصورة متطرفة ، ويمكن للمرء أن ينتقل من حالة إلى أخرى (بدرجات متنوعة لكليهما) مئات المرات في اليوم الواحد . ومع ذلك يبدو من المستغرب القول بأن المرء يمر بلحظات سعيدة وغير سعيدة مئات المرات فى اليوم الواحد حيث يمكن للمرء أن يحكم على أن هذا الفرد أو ذاك يمارس اللذة الحسية فى لحظة معينة دون أن تكون له القدرة على الحكم بأنه سعيد ، فعندما يحدد الإنسان حالة السعادة مثلا فانه يحتاج إلى ملاحظات كثيرة ومستمرة قد تمتد طوال الحياة ذاتها . ولقد قال « داريوس » الفارسى — طبقا لما يذكره « هيرودوت » : « لا تقل على أى إنسان أنه سعيد حتى يلقى حتفه » نظرا لما نتوقعه دائما من وقوع لحظات غير سعيدة . ومن ثم يستطيع المرء أن يقول أنه أسعد حالا هذا العام من العام الماضى ، أو أنه يستشعر السعادة عندما يكون فى المدرسة أكثر من العمل فما هى بالضبط العلاقة بين السعادة وحالات الشعور السارة ؟

١ — هناك وجهة نظر تقول أن اللذات الحسية قد تفضى إلى السعادة ولكنها لا تمثل السعادة فى مجموعها ، فقد يجرب الشخص لذات كثيرة ومع ذلك يشعر بالتعاسة ، وقد يمارس لذات قليلة ومع ذلك يكون سعيدا سعادة تامة . فقد تجلب الحالات الممتعة السعادة حينما تقع وربما لا تجلبها . فنجد مثلا أن بعض المصادر التقليدية للذة الدنيا مثل الطعام والشراب والجنس عند ما تكون بمعزل عن المحبة والود والإحترام المتبادل فانها قد تؤدى إلى لذة ولكنها نادراً ما تؤدى إلى سعادة ، فى حين أن مصادر أخرى للذه مثل النشاط العقلى والجمالي غالبا ماتؤدى إلى توليد لذات تستهدف تحقيق السعادة، وبعض اللذات

مثالها مثل العملات النحاسية ثقيلة ولكنها لا تضيف إلا قدراً ضئيلا إلى ثروة المرء ، فى حين أن هناك لذات أخرى مثل العملات الذهبية الخفيفة والضئيلة إلا أن لها قيمة كبيرة .

ب - وهناك وجهة نظر أخرى تقول بأن اللذات ليست مجرد وسائل ممكنة للسعادة فحسب ، بل هى مكونات وعناصر للسعادة ، فكلما مارس الشخص حالات شعورية ممتعة كلما كان أكثر سعادة ، فالعلاقة بين الحالات السارة والسعادة هى علاقة الأجزاء بالكل ، حيث يتكون الكل من أجزاء ، وتحتوى السعادة على جملة من الحالات السارة . وكما رأينا من قبل يمكن أن تسبب أشياء عديدة مختلفة هذه الحالات السارة . ويعتمد هذا على نمط الشخص الذى نحن بصدده من خلال الصداقة والمحبة والجنس والتعليم وحل المشكلات والنشاط الخلاق . وعلى أية حال فانه كلما إزدادت الحالات السارة عندك على مدار العام أو طوال فترة من فترات حياتك ، كلما ازدادت إحساساتك الممتعة ، وازدادت سعادتك . وهكذا فان اللذات النفسية تنتج بصفة منتظمة عن اللذات الجسمية ، ومن الإحساسات الممتعة (على الرغم من أنها تنتج من الإحساسات المؤلمة عند المازوكيين) . ولكن كما ارتأينا من قبل فان كثيراً من اللذات النفسية تنبع من مصادر غير حسية تماما مثل حفلات الموسيقى السيمفونية والبرقيات ذات الأخبار السارة ، فاللذات النفسية لا الحسية هى التى تعد بمثابة عناصر للسعادة ، على الرغم - بطبيعة الحال - من وجود تأثير تمارسه اللذات الجسمية لإحداث هذه السعادة .

والواقع أن وجهة النظر الثانية فى السعادة قد تبدو هى الأفضل نظراً لأن وجهة النظر الأولى مبهمة وتخلط بين اللذة والإحساسات الممتعة .

ومما لا شك فيه أن الإحساسات الممتعة لاتعد من عوامل السعادة ،ولكن إذا لم تصدر السعادة عن الذات النفسية ، فمن أى شىء إذن تصدر ؟ فاذا وضعنا نصب أعيننا وفى أذهاننا أن الفن والمعرفة والعبادة والمحبة الإنسانية قد تولد اللذات النفسية بقدر ما قد يولده (فى المدى البعيد وربما أكثر من ذلك) الطعام والشراب والجاه والثروة ، فانه لا يبدو ثمة أى اعتراض مقبول إذا قلنا أن السعادة تتكون من اللذات النفسية ، وأنه كلما ازدادت ممارسة الفرد لهذه اللذات ، كلما ازدادت سعادته . فقد يحصل الفرد على بعض اللذات ومع ذلك يكون تعيساً ، لأن السعادة تتطلب إتحاداً وارتباطاً بين لذات نفسية كثيرة تشكل عناصر السعادة ، ولا يمكن أن يكون الإنسان سعيداً بلذات قليلة أو بدون اللذات النفسية كلها .

٣ ـ السعادة كخير فى ذاته :

إذا إفترضنا الآن قبول هذا التحليل عن السعادة ، فماذا عن الجدل بصدد السعادة كقيمة فى ذاتها ، ولو إفترضنا صحة تحليلنا السابق عن السعادة فيستتبع ذلك أن السعادة بما أنها تتكون من اللذات النفسية التى يقول عنها اللذيون أنها خيرة فى ذاتها ، فان السعادة ذاتها ستكون خيراً فى ذاتها لأنها الكل الناجم عن أجزائه . فاذا كان كل جزء من الفطيرة (مثلا) لذيذ الطعم ، فمن المحتمل أن تكون كل الفطيرة لذيذة الطعم . ومن خلال هذه النمط من التفكير الواقعى، فان أفراداً كثيرين وخاصة هؤلاء الذين يميلون إلى الإعتراف بوجهة النظر القائلة بأن اللذة خير فى ذاته ، سينظرون ربما من خلال الخلط بين الخير فى ذاته وبين الخير كوسيلة ، وربما من خلال الخلط بين اللذات النفسية واللذات الجسمية ، وربما من خلال الخلط بين اللذة وبين مصـــادر معينة لها ، فهم

سينظرون إلى وجهة النظر التى تنادى بأن كل أشكال اللذات التى تتكون منها السعادة خير فى ذاتها ، نظرة مجازة أكثر فمثلا قد يقولون أن الحياة السعيدة خير فى ذاته ، على الرغم من عدم إتفاقهم على أن لذة ما (نفسية) خير فى ذاتها .

لكن دعنا نعود الآن إلى الجدل بين المعترض أو الخصم وصاحب اللذة فلقد فهم صاحب اللذة الآن أن كل اللذات بنوعيها خير فى ذاته .

الخصم : إننى أوافق ـ بصفة عامة ـ على أن السعادة خير فى ذاته ، ولكن ليس دائما . ذلك لأن السعادة تكون خيرا عندما تستحق ذلك، ولكن ماهو الأمر بالنسبة للسعادة التى لاتستحق؟ فلنفترض أن شخصا ما إرتكب السرقة بالإكراه أو إرتكب جريمة القتل ولم يقبض عليه على الاطلاق، ولا يوخزه ضميره قط، وينفق أمواله ببذخ وإسراف بصورة ممتعة خلال السنوات اللاحقة ألا تنظر إلى هذا الموقف باستهجان شديد ؟

صاحب اللذة : إننا يجب أن نتساءل هنا عما إذا كان الإستهجان على حساب سوء الموقف فى ذاته أم باعتباره وسيلة . ان الشر فى مثل هذا الموقف شر أداتى أو وسيلى، عندما يتخلص الناس من السرقة والقتل ، فان هذا يعنى أن هناك نتائج هامة لسعادة كل الناس ، والأكثر من ذلك فان من يتخلص من عقاب جريمة يحتمل أن يقوم بارتكاب جريمة أخرى، وهكذا يضيف تعاسة أكثر إلى العالم من السعادة مما يخل بتوازن العالم .

الخصم . إننى أتفق معك على أن المجرم الذى يفلت من العقاب يعد سيئا من الناحية الوسيلية ، ولكننى أؤكد أنه بالإضافة إلى ذلك ، فان

هذه الأفعال تعدسيئة أو شريرة فى حد ذاتها، ليس بسبب موقف الإنسان الذى يرتكب الجريمة ويستمتع بالتطلع إلى رجال الشرطة الذين يبحثون عبثا عن المذنب ، فذلك لاينطوى على أية سعادة لرجال الشرطة ، ولكنه يحتوى على سعادة بالنسبة للمجرم وهى سعادة مرتبطة بالشر ، وإن هذا أمر غير سليم .

صاحب اللذة : لقد تم توجيه سؤال إلى « برتراند راسل Russell » عما إذا كان ينبغى إرسال المجرمين إلى جزر البحر الجنوبى بدلا من معاناة الحبس فى السجن، ذلك لأنهم سوف يطردون من المجتمع بنفس العنف والقوة. وقد أجاب « راسل » عليهم بقوله أن هذه العقوبة ستكون على مايرام بشرط ألا يسببوا إزعاجاً لأمن الآخرين (وهم سكان البحر الجنوبى) وبشرط ألا تتسرب أنباء ترحيلهم إلى هذه الجزر ، فاذا تسربت هذه الأنباء ، فمن المحتمل أن ينشأ نوع من الجرائم يرتكبها اناس قد يأسوا من الحياة المتحضرة ،ولهم الرغبة فى الحصول على تذكرة للذهاب مجانا إلى جزر « تاهيتى » . أو بمعنى آخر كانت وجهة نظر « راسل » أنه يجب أن يكون هناك مقدارأو قدراً من السعادة بقدر المستطاع فى العالم، وإذا كان من الممكن أن يكون المجرمون سعداء فى «تاهيتى» بدون أن يؤدوا إلى شقاء الشعب التاهيتى وبدون تشجيع الجريمة من خلال ترحيلهم اليهم فلا مانع من هذا ، لكن يحتمل كحقيقة تجريبية أن تتسرب الأخبار وتزيد من موجة الجريمة ، ولهذا السبب لن يكون هذا المشروع عملياً .

الخصم : ولكننى أعتقد أن « راسل » لايعترف بوجود شىء شرير فى قيمته الذاتية بصدد الجريمة فهو يؤمن بأن الشر ماهو إلا شىء وسيلى .

صاحب اللذة : انه سىء بما فيه الكفاية من الناحية الوسيلية دون محاولة جعله سيئا أو شراً فى ذاته .

الخصم : دعني أحاول إقناعك بطريقة أخرى . ودعني أستشهد بمثال ذكره « مارك توين » في كتابه « الغريب الغامض » ، حيث يعد ملاك من الملائكة رجلا عجوزاً معطيا بسعادة كاملة بحتة ، فيحول العجوز إلى إنسان مجنون يتمتع بتصرفات حرة ، وفعل ما يراه دون عائق ولا يعتوره القلق على الاطلاق ، ولا تواجهه أية مشكلات . ومن ثم تتحقق له السعادة على هذا النحو . ولكن ألا يمكن أن نقول أن هذا الإنسان كان أفضل حالا حينما كان عاقلا تعيسا أكثر منه وهو مجنون سعيد ؟ إن سعادة المجنون لا يمكن أبدا أن تكون خيراً في ذاته .

صاحب اللذة : هذا مثال شيق جداً ، ولكن دعني أفترض أولا أن سعادة الرجل المجنون خير في ذاته ، فقد يكون العالم بالنسبة لأغلب الناس مليء بالتوترات والاحباطات والمشكلات التي لا حل لها ، تلك المشكلات يستطيع أن يهرب منها فقط هؤلاء الذين يعيشون في عالم الحلم والوهم والهلوسة ، وهذا ما أقصده جدياً ، أليس ذلك من الأمور المحتملة ؟ انني أستطيع الآن أن أخوض في بحث فني تماماً بصدد هذه النقطة عن حالة الرجل العصري في المجتمع الصناعي المعقد تحيط به التوترات الشخصية والدولية ، ومقدراً له أن يكون تعساً في الجانب الأكبر من حياته وأن تسوقه هذه التوترات إلى الجنون ، إذا كان شخصاً يتمتع بحساسية دافقة .

وإذا نظرنا إلى حالة الرجل المجنون أو الشخص غير السوى في حد ذاته بمعزل عن نواتجها (وهو ما نفعله عندما نسأل عما إذا كان شيء ما خيراً في ذاته) فربما تكون هذه الحالة أفضل ، ولكن إذا نظرنا إلى تأثيرات حالته على الأفراد الآخرين ، لوجدنا أن هذه الحالة تسبب الحزن الشديد لأسرته

ورفاقه والدمار الذى تلحقه على حياة وسعادة أولئك الذين يعيشون من حوله والذين لا يستطيعون التفاهم معه بالأساليب التى إعتادوا عليها فى الماضى، أليست تعاستهم أكبر من سعادتهم ؟ ونظراً لكونه غير سوى أيضاً فانه لا يسهم فى إنتاج العمل وينبغى أن يكون له — مع ذلك — نصيب فى سلع إستهلاكات الحياة، فينبغى أن يأكل ويشرب ويلبس وأن يقوم الآخرون برعايته، فلابد لشخص ما أن يقوم بعمل هذه الأشياء، شخص ما من الأفضل أن تستعمل طاقاته فى أنشطة إجتماعية مثمرة. وأكثر من ذلك، فان سعادته سعادة طفيلية لا يمكن أن يستمتع بها كل فرد، وعلى المجتمع أن يجعلها باقية مع ذلك. فلو إنساق كل فرد الى الجنون أو أصابه مس منه، فمن سيعول هؤلاء ويرعاهم ويطعمهم ؟ فسعادة الرجل الغير سوى ترتكز على عمل وعرق وجهد الناس الآخرين الذين يجب التضحية بسعادتهم كى يجعلوا سعادة المجنون ممكنة.

الخصم : هل تعتقد حقا أنه بمعزل عن تأثيرات الرجل المجنون على غيره من الناس، تكون سعادته خيراً فى ذاته أفضل من سعادة الكائنات البشرية « السوية » ؟

صاحب اللذة : أننى لا أستطيع أن أتحدث عن تجربتى الشخصية بصدد حالة شعور الناس الغير أسوياء لأننى لم أكن مجنونا من قبل، ولعلنا من خلال رؤية سلوك الانسان الغير سوى، نسقط أنفسنا فى مكانهم ونعزو إليهم حالات السعادة التى نعتقد أننا سوف نشعر بها إذا تخلصنا من همومنا التى تخلص منها هو، فمن يدرى أو يعرف ؟

وعلى أية حال وكما حاولت أن أوضح أنه مهما كانت حالة شعوره خيراً فى ذاته، ومهما كانت حالة مرغوب فيها، إذا أخذت على انفراد، فهناك سبب

كى نأسف عليها عندما نأخذ فى الاعتبـار كل الظروف المصاحبة إذا كان لى مجال الاختيار بين عالمين ، أحـدهما عالم يحتوى فقط على سعادة الانسان الغير سوى ، والآخر يحتوى على سعادة الانسان السوى ، فلن أعرف أيهما أختار لأننى لا أملك القدرة على المقارنة بين الاثنين ، ولكن إذا كان لى الخيار بين عالمين أحدهما يشتمل على سعـادة الرجل الغـير سوى وتعاسة أولئك الذين يعيشون من حوله ، والآخر يشتمل على مقدار ضئيل إلى حد ما من السعادة للرجل السوى ، ولكن لا يصحبه تعاسة الآخرين ، فليس هناك أدنى شك فى أننى سوف أختار الحالة الثانية. وحتى لو كانت حالة السعادة فى كونك غير سوى أفضل من حالة التعاسة فى كونك إنسان سوى، فان الحالة الاولى أسوأ بلاشك لأنها تجلب تعاسة أكبر للاخرين .

الخصم : أننى أتعجب كيف توصلت الى هـذا الاستنتاج . دعنا الآن نعرض لهذين البديلين : —

(١) أن أعيش ثلاثين سنة أخرى سعيداً بقدر سعادتى فى أسعـد أسبوع أمضيته فى حياتى على شرط أن استمتع فقط بسعادة غير مضطربة وغير مبالية التى يعيشها رجل غير سوى أو خنزير أو على أحط مستوى، أى أعيش حياة رجل الكهف .

(٢) أو أن أمضى عشرين سنة أخرى من السعادة التى يعيشها الكائن البشرى المهذب والمثقف بصورة معقولة رصينة . ولكن أليس من الأفضل أن أختار البديل الثانى على الرغم من أن المقدار الكلى من السعادة قد يكون أقل ، مع فرض أن اختيارى لن يؤثر على سعادة الآخرين ؟

صاحب اللذة : دعنى ، أولا ، أسأل عما إذا كانت أحوال أو ظروف

إفتراضك يمكن تحقيقها ، فانني أشك فى أن يكون شخص له عقلية الخنزير أو رجل الكهف يمكن أن تتوافر له نفس السعادة التى تتوافر لنا وذلك نظرآ لوجود منافذسعادة متعددة تتاح لنا ولا يملكها الخنزير أورجل الكهف. فالسعادة التى تنبع من المعرفة والسيطرة على الطبيعة وحل أسرارها ، ومن تأملنا للمحيط والنجوم ومن الصداقة والاخلاص للكائنات البشرية الأخرى، وغيرها ليست معروفة لدى رجل الكهف فأنت لا تستطيع عزف مقطوعة موسيقية على طبقة واحدة من الميزان الموسيقى . ولا شك أن رجل الكهف يمكن أن يكون سعيداً أكثر منا ، لأنه يجهل معظم مصادر التعاسة التى تنتابنا ، فهو ليس مريضاً بالأمراض العصابية ، ومشكلاته بسيطة ، والكون مرسوم له بالنظر إلى الألوان كالأبيض والأسود ولا يعانى من قلق شديد ولا يعوزه الخوف من حدوث ثورات سياسية مثلا أو إنفجار قنابل نووية ، ولكنه سعيد ؟ « فاذا حاولت أن تكون مسرورآ من خلال معيشة الخنزير ، فانك بذلك تكون قد قمعت طاقاتك الكامنة وهو ما سيجعلك تعيسا » .

الخصم : أليس من الممكن أن يؤدى غياب مثل هذه العوامل المسببة للتعاسة إلى سعادة أكبر ؟

صاحب اللذة : حسنا . يحتمل دلك ، فهو إذن أكثر سعادة ، ولكن على الرغم من ذلك لا يمكن أن تكون حياته ذات خير وسيلى كثير . فالناس المبدعون ، سواء أكانوا سعداء أم غير سعداء فهم عادة ما يعملون الكثير من أجل تحسين العالم أكثر مما يعمله البلهاء والحمقى الذين يعيشون ببساطة على ثمار ما قام به الآخرون ، وحتى لو كان هؤلاء المبدعون ليسوا أنفسهم سعداء ، فانهم يزيدون من سعادة الآخرين ، وأيضاً يزيدون من المقدار الكلى للسعادة

فى العالم . ولكن هذه العبارة تتناقض مع طرف آخر من افتراضك القائل بأن سعادة الرجل المثقف في هـذه الحالة لن تؤثر على سعادة أى فرد آخر على الاطلاق وأنني أجد أن من الصعب تصور وفهم هذا الطرف المتناقض مع الحقيقة التجريبية . ولكن لو كانت سعادة رجل الكهف كاملة مثل كان سعادتنا ، إذا إستطاع أن يحصل على السعادة من مصادره القليلة مثلما نحصل نحن على سعادتنا من مصادرنا ، ألا يمكن القول بأن السعادة التى يحصل عليهـا خيراً فى ذاته ؟ وإذا لم تؤدى سعادة الرجل المثقف إلى زيادة سعادة العالم ، فعندئذ ألا تكون سعادة رجل الكهف على نفس المستوى . وعلى ضوء هذا ، فماذا سيكون باقيا لتفضيل سعادة الرجل المثقف ؟ فنحن عادة ما نقيمها تقييما سامياً لأننا نعتقد :

(١) أنها أعظم وأغنى وأعمق .

(٢) وهى أيضا أفضل من الناحية الوسيلية رفاهية الآخرين ولكن إذا تم إستبعاد هذين الطرفين ـ وهذا ممكن فى بعض الحالات ـ فلن يتبق حيذئذ أى عنصر تفضيل لسعادة إنسان اليوم على إنسان الكهف .

الخصم : أننى لا أوافقك على ذلك . إن سعادة الانسان المثقف أفضل فى قيمتها الذاتية من سعادة رجل الكهف ، على الرغم من أن سعادة رجل الكهف أكثر نقاءاً لأنها غير مختلطة بشوائب الاضطرابات والقلق والهموم التى تصيب الإنسان المثقف .

صاحب اللذة : ولكن لماذا عندما تقول أن السعادة الغير مثمرة ليست لها قيمة فى ذاتها مثل السعادة المثمرة ، فان تأكيدك هذا يحتمل قبوله «ظاهرياً» ، لأنك مازلت لم تتخلص بعد ـ فى خلفية عقلك ـ من الظرف «المعتاد» وبالتحديد من القول بأن « سعادة الرجل المثقف أكثر إثمـاراً ، ولكونها أكثر إثماراً فانك تعتبرها أفضل » وهذا مجرد إستنتاج فحسب .

٤ . أنواع أخرى من الخير في ذاته :

حاولت حتى الآن أن أقول بأن السعادة « اللذة » ليست دائماً أو تحت كل الظروف ، خيراً فى قيمتها الذاتية . ولكن هذا ليس الاعتراض الرئيسى على مذهب اللذة ، فمقطتى الرئيسية هى تلك النقطة التى لم أوردها بعد، وهى أنه حتى لو كانت السعادة دائماً هى الخير فى ذاته ، فهى ليست الخير الوحيد، فهناك مجموعة أخرى من الأشياء الخيرة فى قيمتها الذاتية . وفى هذا يقول « مور » إذا كانت اللذة حقيقية فان ذلك : « يتضمن قولنا أنه لا يوجد فى العالم سوى اللذة ، فلا معرفة ، ولا حب ولا استمتاع بالجمال ولا صفات أخلاقية » .

فأنت ترى إذن أننا نستطيع الهروب من الإتهام، لأنه من الخطأ القول بعدم وجود أى شيء خير فى ذاته سوى اللذة أو السعادة ، فهناك أشياء كثيرة جداً جداً لها قيمة عظيمة فى العالم يجب إضافتها على أنها من الأشياء الخيرة فى ذاتها والتى يجب أن تحصل عليها من أجل ذاتها .

صاحب اللذة : بالطبع هناك أشياء خيرة أخرى كثيرة موجودة فى هذا العالم بالاضافة إلى السعادة ، فمثلا الحرية خير ، ولكننى أنكر أنها خير فى ذاته ، فمقدار معين من الحرية السياسية والاقتصادية والدينية أمر ضرورى لتحقيق قدر من السعادة . فالسعادة التى تنبع من القدرة على التنقل إلى أى مكان تريده، والتفكير الحر ، وتبادل الآراء بدون خوف مع الآخرين، لن تكون ممكنة إذا كنت موجوداً فى دولة بوليسية ، ولذلك فاننى أقدر الحرية تقديراً ثميناً ، فانها تستحق النضال من أجلها، وتستحق أيضاً الموت من أجلها ، ومع ذلك فان قيمتها ليست فى ذاتها ولكن فيما تسببه من غايات وأهداف .

وينطبق نفس الشيء على نظام الزواج، فالزواج ليس خيراً فى ذاته، ولكنه

يسبب قدراً كبيراً من السعادة ، فهو خير كوسيلة . وإننى لا أعتبر الزواج الفاشل خيراً على الاطلاق ، فالتعاسة التى يولدها هذا الزواج الفاشل فى الواقع هى أمر شرير فى قيمته الذاتية . وإننى لا أستطيع التفكير فى إستثناء أحد يقول أن السعادة وحدها فقط لها قيمة فى حقيقتها الأساسية .

الجمـــال

الخصم : وماذا عن الأعمال الفنية والأشياء أو الموضوعات الاخرى للجمال ؟ أليس لها قيمة فى ذاتها ؟

صاحب اللذة : بالقطع لا ، أنها لا تملك ذلك ، نحن نقدر الموضوعات الجمالية فقط ، فاذا استمرت الجبال والانهار وأفول الشمس موجودة ولكن لا يوجد ذلك الانسان الذى يراها ، فلن يتولد عن هذه الاشياء أى خير على الاطلاق ، إن تقدير الفن غالباً ما يتضمن السخط وعدم الرضا وخاصة فى المراحل الاولى وهى الدهشة والصدمة وهلم جرا ، ولـكن قد يؤدى السخط والحيرة إلى تقدير إيجابى وأكثر دواما فيما بعد .

الخصم : نفترض أن شخصا ما يمارس الهواية إلى حد الإشباع فى وجود عمل فنى كبير معترف به ، ولنفترض وجود شخص آخر يمارس أو يجرب مقداراً متساوياً من الإشباع فى وجود عمل زائف أو عمل به تقليد رخيص أو ليس له قيمة جمالية على الاطلاق (محاكاة عمل نتيجة حائط مثلا) . أليس التقدير الاول أفضل فى قيمته الذاتية من التقدير الثانى ، على الرغم من وجود مقدار متساوى من الاستمتاع فى الموقفين ؟

صاحب اللذة : يحتمل ألا يدوم الاشبـاع بصدد التقليد الرخيص . فان

إحدى خصائص الأعمال الفنية الكبيرة البارزة هي إبهامها تكن صعبة في تقديرها من البداية ، فإنها تزودنا باشباع أكثر استمراراً ودواماً على مر سنين كثيرة أكثر مما تفعله الأعمال الرخيصة أو التافهة .

الخصم : لكن قد يحقق التقليد الرخيص لبعض الناس إشباعاً أكثر كمالا ودواماً مما تستطيع أن تقدمه إحدى الأعمال الرائعة فكثير من الناس يمضون حياتهم وهم يتمتعون بأعمال مؤلف تافه في حين أنهم لا يحصلون على أي قدر من المتعة حين قراءتهم لأعمال شكسبير .

صاحب اللذة : يحتمل ذلك ، ولكن هذه القضية أكثر تعقيداً مما يظنها المرء ، فقد يكون الأمر هو أن أعظم الأعمال الفنية لا تؤدى إلى اللذة أوحتى الأشباع الجمالى ، أو قد لا تكون أكثر الإشباعات دواماً وربما يكون هناك معايير أخرى مثمرة للعمل الفنى العظم غير لذاتها المحتملة . ومما لا شك فيه أن الفن له وظائف أخرى ، مثل تقديم صورة زاهية للحياة أو تطوير بصيرة سيكولوجية أو تنمية الشعور الاجتماعى ، وليست وظيفة الفن الوحيدة هي توليد اللذة ، أوحتى توليد لذة جمالية حتى يتم حسم القضية ، وهى قضية تختص بأصحاب علم الجمال ولا تخصنا نحن . فإن اشارتك إلى العمل الفنى الكبير إشارة مبهجة ومختلطة إلى حد ما . وسواء كان للفن وظائف أخرى أم لا بالإضافة إلى وظيفة تقديم اللذة ، فأولئك الذين يؤيدون قضية الفن سوف يقولون بكل تأكيد أن العمل الفنى الكبير يقدم إشباعا جماليا أكبر على المدى الطويل أكثر مما تقدمه نتيجة الحائط أو الأشياء الرخيصة . فقد يستمتع الناس بالخزعبلات لبرهة ، حتى لو لبرهة طويلة ، ولكن عندما ينمو ذوقهم لدرجة التمتع بالأعمال الكبيرة (لشكسبير مثلا) فسوف لا يرجعون الى الأعمال الزهيدة مرة أخرى تلك التى كانوا يستمتعون بها من قبل .

الخصم : هذا محتمل ، ربما يولد العمل الفنى الكبير متعة أكثر على المدى الطويل ولكن هذا لاينهى صعوباتنا . تأمل عمل فنى ما وليكن إحدى المقطوعات الموسيقية « لباخ » . ولنفترض أن شخصا ما يقوم بالإستماع إلى هذا العمل وهو متعاطف متفاعل منفعل مع أنغامه ، يعيش أحلامه وآماله مع تلك المقطوعة ، ثم تأمل شخصاً آخر يستمع بعمق إلى نفس العمل الفنى : اللحن .. الإيقاع .. التركيب الهرمونى .. الفواصل الموسيقية .. تداخل النغمات .. المعانى العميقة التى تقف وراء اللحن . بالتأكيد أن المستمع الثانى يكون له تقدير أعظم رغم أن الشخصين قد يتساويان فى اللذة .

صاحب اللذة : أعتقد أنك قمت بالغش فى أوراق اللعب ، فمن المؤكد أن الشخص الثانى إستمتع بالمقطوعة الموسيقية أكثر كثيرا من الشخص الثانى . وحتى لو حصل الشخص الأول على نفس القدر من الاشباع نتيجة إرتواء عواطفه وإنفعالاته ، فان ذلك الاشباع لن ينمو ولن يتزايد ولن يكون رقيقا بطريقة تستحق التقدير مثل الحالة الأخرى .

المعـــرفة

وماذا عن الصدق ، أليس له قيمة فى جوهره ؟

صاحب اللذة : هل تقصد فقط الصدق فى حد ذاته ، فلنفترض أن هناك كنزا غارقا فى قاع البحر ، ولكن لايعرف أحد عنه شيء ، فما قيمته مادام ليس معروفا لأحد؟ تأمل كيف يمكن لأى شيء أن يكون خيراً فى قيمته الذاتية أو شراً دون أن يكون مشعوراً به ؟ ولقد رأينا توا أن الجمال فى حد ذاته ليس خيراً فى قيمته الذاتية ولكن إستمتاعنا التقديرى به هو الذى يضفى

عليه هذه القيمة الجوهرية ، فالعالم الملىء بالأشياء ، مهما كان جميلا لن تكون له قيمة إذا لم يستمتع به أحد . فليس لشىء قيمة إلا إذا عرف أو تم إرساله بواسطة أحد أفراد الإنسانية ، ومن هنا تبدو أهمية المعرفة ، بحيث يمكننا القول بأن المعرفة هى خير فى ذاتها .

الخصم : حسن جداً أننى أوافق على تعديلك . فدعنا نقول أن المعرفة هى خير فى قيمتها الذاتية . وأعتقد أنها كذلك ، فاننى لا أقدر المعرفة لما تجلبه فقط ، بل أقدرها من أجل ذاتها . فالمعرفة العلمية مثلا لها قيمتها ، ليست فحسب عندما تؤدى إلى إختراعات علمية أكثر تبعث على السكينة والراحة ، ولكن لأنها تمثل إضافة لما نعرفه بصدد الكون الذى نعيش فيه أيضاً ، فنحن لا نكتسب المعرفة دائما فقط كوسيلة ، بل نكتسبها أيضاً من أجل المتعة الخالصة التى نحصل عليها عندما نحصل على هذه المعرفة سواء كنا نستخدمها أولا نستخدمها .

صاحب اللذة : آه ، من أجل متعة إمتلاك المعرفة ، ولكن بالرغم من ذلك فالمعرفة وسيلة نحو السعادة . فدعنا نميز بين شيئين :

أولا : هناك معرفة وسيلية مباشرة تؤدى إلى السعادة توا مثل إجتياز إختبار هندسى لمجرد لذة أداء هذا الإختبار وليس من أجل أى إستخدام منطبقة عليه ، فمثل هذه المعرفة وسيلية مباشرة وتؤدى إلى سعادة الشخص الذى يمتلكها .

وثانيا : وهناك معرفة وسيلية بصورة غير مباشرة مثل إكتساب معرفة بناء الجسور لتسهيل الانتقال عبر بحيرة أو نهر وهكذا تسهم هذه المعرفة بصورة غير مباشرة فى تحقيق السعادة . فالمعرفة كوسيلة إما أن تكون مباشرة وإما أن تكون غير مباشرة .

الخصم : إننى أعترف إننى عندما أكتسب المعرفة من أجل المتعة الخالصة فى إمتلاكها ، فانها تظل وسيلة بالنسبة لهذه المتعة . ولكننى أضيف أن المعرفة تطلب لذاتها سواء أدت إلى السعادة أم لا ، لأنها خير فى ذاته ، فمعرفتى بعلم الفلك ليس لها فائدة عملية لى ولن إستخدمها فى الناحية المهنية . فما يحدث هو أننى أستمتع بامتلاك المعرفة، وأشعر أننى قد فتحت بعضا من أبواب طبيعتى، وأننى أعرف أكثر بصدد الكون الذى أعيش فيه ، وأننى أكثر سعادة فيما يتعلق بهذه المعرفة . ولكن تفترض أن المعرفة الفلكية لم تجعلنى أكثر سعادة ، أتستحق هذه المعرفة أن نمتلكها ؟ وافرض أن معرفة علم الفلك تجعلنى أشعر بأننى ضئيل وتافه بالمقارنة بالكون الواسع ، مما يفضى إلى تعاسق ، ألا تزال تلك المعرفة تستحق البحث والإدراك؟

صاحب اللذة : يبدو أن المعرفة خير من الناحية الوسيلية فقط ، أى من حيث أنها تؤدى إلى تحقيق السعادة للبشرية . ويلوح لى أن التطورات الهائلة فى المعرفة الطبية خيرة لأنها أتاحت لكثير من الناس الاستمتاع بالسعادة حتى فى حالة الشيخوخة التى بدونها لما تمتع هؤلاء الناس بهذا العمر الطويل. ويلوح لى أن المعرفة التى أدت إلى اكتشاف القنبلة الهيدروجينية كانت شىء شريراً لأنها من المحتمل أن تؤدى إلى تدمير وافناء الجنس البشرى عاجلا أم آجلا ، أو على الأقل تدمر جزءاً كبيراً منه . فاذا تم توجيه سؤال لى عما إذا كان قطاع معين من المعرفة صالحا أو يستحق أن يعطى له وزن ، فينبغى أن اكتشف أولا عما إذا كان هذا القطاع من المعرفة فى مجموعه يؤدى إلى زيادة السعادة أم لا ، وأنا لا أستطيع أن أخبرك عما إذا كانت هذه المعرفة صالحة أم لا حتى أعرف لأى سبب كانت هذه المعرفة مؤدية إلى السعادة .

الخصم : إننى لا أوافقك على هذا، فهناك أمثلة يكون للمعرفة فيها قيمة حتى لو لم تؤدى إلى سعادة أكبر، فاذا استثمرت مالا فى السوق المالية وانخفض سعر أسهم هذه السوق ، فانى سأكون سعيداً أكثر فى استمرار اعتقادى بأن هذه الأسهم قد ارتفعت ولكننى ما زلت أفضل أن أعرف الحقيقة المريرة . أليس كذلك ؟

صاحب اللذة : بالطبع ، لأننى سأكتشف ذلك فيما بعد بأى حال . فانى أفضل أن أعرف الحقيقة عاجلا أم آجلا حتى يتثنى لى أن اتخذ قراراً بالبيع قبل أن تهبط أسعار الارصدة أو الأسهم .

الخصم : ومن ناحية أخرى ، إذا كنت على فراش المرض بسبب مرض عضال ، أليس من الأفضل أن تقال لك الحقيقة كاملة علانية تماما قبل أن يكذب عليك الأطباء ويخبرونك أن كل شىء على مايرام ؟ ومع ذلك فمعرفة الحقيقة هذه لن تكون من هذا النوع الذى يزيد من سعادتك .

صاحب اللذة : إننى أعتقد أيضا أنه يجب أن يتم اخبارى ، ومع ذلك فما زلت لا أعتقد أن هذه المعرفة ذات قيمة جوهرية . فانى أفضل أن يقال لى كل شىء حتى أستطيع عمل استعدادات معينة وترتيبات للموت بطريقتى الخاصة . كما إننى أفضل أن يقال لى كل شىء حتى لا أخدع . أننى أفضل أن تقال لى كل الحقيقة لأنه فيما بعد عاجلا أم آجلا ، إذا لم تتحسن صحتى فانني سأشك بطريقة أو بأخرى أن الأطباء كانوا يكذبون على وسيسبب هذا الكذب ألما كبيراً لى ويؤدى إلى قلقى وترقبى الحذر .

الخصم : ولكنك إذا لم تعلم أنهم كذبوا عليك ولم تشك حتى فى هذا

الكذب ، فعندئذ لا يمكن أن تكون تعيساً بسبب هذا الشك . فهل لو أخبرك أحد بتاريخ موتك بالضبط فهل ستكون سعيداً أم تعيساً ؟

صاحب اللذة : أعتقد أنى لا أريد أن أعرف بسبب حقيقة سيكولوجية فريدة ، فحتى لو عرفت من خلال تنبؤك المعصوم من الخطأ تاريخ موتى ، وبحيث أن عمرى لن يطول لخمس وسبعين سنة أخرى ، وأن هذه المعرفة قد تكون راحة لى ، إذا ساورتنى الشكوك بأننى لن أعيش طويلا ، فمع ذلك ربما أظل أعد الأيام الباقية لى . وكلما أقترب وقت الموت ، فسوف أشعر بقلق أكبر بكثير وفزع أكثر مما كنت سأشعر به إذا لم يخبرنى أحد عن التاريخ المضبوط لموتى ، وهذا ما سيكون عليه رد فعلى على الرغم من علمى - بصفة عامة - أننى سأموت قبل مرور ٧٥ عاما أخرى . الواقع أن التاريخ المضبوط لموت المرء هو أحد الأشياء القليلة نسبياً التى أعتقد أنها من الأفضل ألا نعرفه . ولكن لاحظ من فضلك أن هذا لا يدحض وجهة نظرى ، بل على العكس فانها تقدم توضيحاً له ، لأننى طوال جدالى أقول أن المعرفة صالحة فقط عندما تميل الى زيادة السعادة أو تقلل التعاسة ، ولن أستطيع عمل أى شىء حيالها بأى شىء ، ومن خلال ازدياد الرعب والفزع والقلق لن تفعل هذه المعرفة شيئا سوى أنها ستتلف كثيرا من استمتاعى بالحياة .

الخصم : من المؤكد أنك تتفق مع رأى « مور Moore » القائل بأن العالم الذى يملك فيه الناس كلا من المعرفة والسعادة سيكون عالماً أفضل من ذلك الذى يملكون فيه السعادة فقط دون المعرفة .

صاحب اللذة : نعم ، ولكن هذا ليس أفضل فى قيمته الذاتية ، هذا لأن المعرفة عادة ما تؤدى الى سعادة أكبر على المدى الطويل الى حد أننى أعتقد

أننا يجب جميعا أن نسعى إلى تملكها فالمثـــال الذى تراه أمامك ، مثال مضلل ، فنحن يطلب منا الاختيار بين السعادة بمفردها من ناحية والسعادة بالاضافه الى المعرفة من ناحية أخرى ، ومن الطبيعى فنحن نفضل البديل الثانى ولكن ينبغى أن نذكر أن المعرفة فى حد ذاتها يتولد عنها عادة سعادة أكـثر ، ولذلك فالعالم الثانى الذى يصوره لنا « مور » سيشمل على سعادة عظمى وهى السعادة التى تنبـع من المعرفة .

الخصم : إنه يبدو لى أن المعرفه لا تؤدى الى سعادة كثيرة كما تعتقد ، وما زلت أقول أنها صالحة وتستحق الامتلاك ، وغالبا ما يطعن الرومانسيون فى قيمة المعرفة ، فلقد اعتقدوا أنها لا تجلب لنا شيئا سوى الشقاء والاكتئاب « فشجرة المعرفة ليست هى الحياة » وهذا ما قاله « بيرون » ولعله كان على صواب فى رأيه . تأمل مثلا مدى الصعوبة الكبيرة التى يلقاها طالب الفلسفة فى فهمه العميق لمسائل الوجود والعالم ، لكن سعادته تفوق أى سعادة وهو يخترق مجال المعرفة هذا بكل اقتدار وتمكن .

صاحب اللذة : حسنا، أعتقد أنك مخطىء قليلا فى حقائقك ، أولا : حتى أولئك الذين لا يبرعون أو يتفوقون فى هذا المجال ، غالبا ما يكتسبون منه شعورا بالخوف والرجفة فى انهم « يقرضون أصابعهم على حافة المجهول » وكما قال « موبهام » وهـذا الشعور هو نوع من السعادة . ثانيا : قد تمثل دراسة الفلسفة لمثـل هؤلاء الناس إذلالا معينا وقد تهذب عجرفتهـم الطبيعية ، وقد تحقق لهم لذة معرفية وسعادة نفسية .

والجدير بالذكر أن الفلسفة قد تحقق السعادة لكنها تظل محصورة فى

اطار أولئك الذين هم فى دائرة ثقافية اعظم ، والذين يتمتعون بقـــدرة وذكاء خارق .

الخصم : لكن السعادة التى يحصل عليها الفلاسفة من حياة الحكمة هذه أدوم وأعظم وأقل ألما من السعادة التى يحصل عليها الخنازير من الناس . وهى فوق ذلك سعادة مقامة على المعرفة .

■ – **الصفات الاخلاقية** :

صاحب اللذة : إن المعـرفة فى نظرى ليست إلا وسيلة تؤدى إلى تحقيق هدف نسعى اليه كالسعادة مثلا ، ولقد كان أرسطو على حق حينما ذكر أن السعادة هى وحدها هدف المسعى الإنسانى ، أو هى بلغتنا هـذا الخير فى ذاته . وليست المعرفة وحدها وسيلة من الوسائل بل هناك أيضا كيفيـات أخـلاقية أخرى مثل الرحمة والأمانة والعدل والولاء والشجاعة والكرم والضمير تعد من وجهة نظرنا مجرد وسائل ولا تعد خيرات فى ذاتها .

الخصم : أتفق معك فى أن هذه الكيفيات يمكن إعتبارها وسائل ، لكنى أريد أن أناقش ما إذا كان من الممكن أن تكون تلك الكيفيات خـيرات فى ذاتها أم لا . وسأستعين على ذلك بذكر مثال نحن نعجب بالشخص الذى يتميز بالإخلاص أو بالولاء فى كل ظرف حتى لو ضحى بطموحاته أو بحياته نفسها ، ألا يكون هذا الإعجاب إعجابا فى ذاته وليس إعجـابا وسيلياً أى إعجابا بسبب تأثيراته !

صاحب اللذة : هل تعتقد أن ولاء أو إخلاص النازيين لهتلر كان خيرا فى ذاته ؟ وهنا أرجو أن تتذكـر أنه لولا مثل هـذا الولاء أو الإخـلاص لهتلر

والنازية لما قتل ملايين الناس فى المعارك ، وقتل الآخرين من خلال التعذيب البطىء فى معسكرات القتال .

الخصم : الواقع أن الولاء خير فى ذاته ، ولكن الشر الذى قد ينجم عنه كما فى المثال السابق ليس إلا شراً وسيلياً ، وهو يتم بسبب آخر غير السبب الذى نعتقد فيه أن الولاء خير فى ذاته ، كالالتفاف حول مبدأ خاطىء ، أو ممارسة الدكتاتورية التى تمنع حرية الرأى أو لأى سبب آخر غير ذلك ، أما الولاء نفسه فهو صفة أخلاقية يجب أن يمارسها الأفراد ، وقد ينجم عنها الخير وفى أحيان قليلة ولأسباب معينة قد ينجم عنها الشر لكن الشر الناجم هنا ليس إلا شراً وسيلياً .

صاحب اللذة : وما هو الخير الذى يكون إذن متضمنا فى صفة الولاء أو الإخلاص ؟ إن الإخلاص مفهوم خلقه الساسة الديكتاتوريون ورجال الحكم الطغاه لخلق الرعب فى رعاياهم ، فهم يشوهون الحقائق ، ويقمعون الرأى الحر ويحاولون جعل كل فرد يدين بالولاء العاطفى لهم. إنى أصرح هنا بأننى أخفقت فى فهم أى شىء على أنه خير فى ذاته والولاء من وجهة نظرى ليس إلا وسيلة: وسيلة خيرة إذا كان يؤدى إلى الخير، ووسيلة شريرة إذا كان يؤدى إلى الشر.

الخصم . تقول أن الولاء ليس إلا وسيلة ، حسنا ، ولكن ما رأيك فيما ذكره توماس كارلايل (١٧٩٥ – ١٨٨١) حين قال : « إن كل عمل حتى غزل القطن ، عمل نبيل فى حد ذاته » ؟

صاحب اللذة : العمل ضرورى جداً ، فمنتجات عمل المرء قد تبقى طوال حياته ، والأيادى الخاملة ليست إلا أيادى الشيطان، ولكن ألا يجب أن يكون

العمل من أجل شيء ما ؟ أعنى ألا يكون مجرد وسيلة من أجـل تحقيق غاية معينة ؟

الخصم : أننى إعتقدت إلى حد ما إنك ستقول ذلك ، اعتقد أن موقف كارلايل يكون أفضل لو قال إن صفة « النبل » التى يستقيهـا الإنسان من العمل هى صفة تطاب لذاتها وليس العمـل نفسه . ويذهب كارلايل إلى أن اللذيون أنانيون ذاتيون ، يقتصرون على الملـــذات اللحظية ، ويكـدون ويسهرون من أجل الوصول إلى تلك اللذات التى تقودهم فى ظنهم إلى السعادة مع أن الإنسان ليس خنزيراً مترفا فقد يضحى بنفسه من أجل مبدأ أو وطن أو قضية .

صاحب اللذة : أعتقد أن كارلايل قد خالفه الصواب من عدة نواح :

أولا . أنه يتحدث عن أولئك الذين يبحثون عن سعادتهم الفردية الأنانية ويهمل الحديث عن أولئك الذين يبحثون عن سعادة الآخرين أيضا ، وفى هذا تجن على مذهب اللذة الذى تؤمن به .

ثانيا : ليس هناك من بين انصار مذهب اللذة من يقول بأن السعادة هى فى تحقيق اللذات الفردية الحسية ، فاللذيون يقررون انهم يبحثون ايضـا عن اللذات النفسية كالمعرفة والفضيلة والجمال ويقولون انها تحققلهم سعادة اطول وأنقى .

ثالثا : إن صاحب مذهب اللذة لا يسهر ليلا ونهارا طوافا وراء اللـذة وبحثا عنها ، فهم يعتقدون انك لكى تحصل على اللذة يجب أن تنساها . وهذا يذكرنا بطائر « مارلنك » الأزرق الذى يتحول إلى اللون الأسود بمجرد

لسه . فاذا لم تفكر فى نفسك أو فى سعادتك فسوف تستيقظ يوما وتدرك انك سعيد تماماً ، وربما تكون سعادتك أكبر من هؤلاء الذين يبحثون ليل نهار عما يحقق سعادتهم .

رابعا : لاشك أن كارلايل كان على صواب حين نادى بالفضائل البطولية التى تنجم عن العمل ، وعن الزود عن الوطن ، أو الدفاع عن قضية أو مبدأ ، وقد يقتضى هذا التضحية بالذات وتحمل الألم والبؤس ، فالذين يؤمنون بذلك وينادون بضرورة أن تكون هناك ملذات نفسية . لكن الصفات الأخيرة ليست فى رأيى خيرا فى ذاتها وإنما هى مجرد وسائل لتحقيق غايات معينة ، فأنت تضحى بنفسك من أجل هدف ، وتتحمل الألم من أجل غاية أسمى . وهكذا .

رابعا
مذهب الأنانية

مذهب الأنانية السيكولوجى

خصصنا الفصل السابق لفحص النظريات المختلفة التى تناولت موضوع الخير فى ذاته أو الخير فى قيمته الذاتية، ويجب علينا أن نبحث الآن إرتباط ذلك بسلوكنا : فاذا علمنا ماهو الخير فى طبيعته الأساسية فكيف لنا أن نطبق ماعلمناه على البشرية أو على مجتمعنا أو على نادينا أو على أنفسنا كأفراد ؟ .
إن وجهة النظر القائلة بأننا يجب أن نطبق الخير على أنفسنا كأفراد ونتجاهل كل فرد آخر هو ما نسميه بمذهب الأنانية Egoism وقبل أن نفحص هذا المذهب علينا أولا أن نبحث فيما يسمى بمذهب الأنانية السيكولوجى Psychological egoism وهذا الأخير ليس مذهبا أخلاقيا .. إنه يرتبط بالنواحى النفسية وبالدوافع الإنسانية، وهذه النظرية لاتخبرنا علاوة على ذلك شيئا عما هو خير وعما هو شر .. ولاتقول لنا شيئا عن الصواب والخطأ .. إنها تحدثنا عن عبارات متشابهة مثل :

١ ـ كل فرد أنانى فى جوهره .
٢ ـ الناس يتطلعون دائما إلى العدد رقم واحد .
٣ ـ كل فرد يفعل دائما مايحلو له .
٤ ـ كل الناس يفعلون دائما مايريدون .
٥ ـ ان الشيء الوحيد الذى يريده الناس هو إشباع رغباتهم .
٦ ـ كل فرد يفعل دائما ماهو فى صالحه .

وغالبا مايذهب الأنانيون السيكولوجيون إلى أبعد من هذا ، أنهم لايقولون فقط أن الناس تعمل دائما ماا يريدونه وما يسعدهم بل أنهم يقررون

أن من المستحيل سيكولوجيا على الناس أن يفعلوا غير ذلك . أنهم يفعلون ما يريدون وما يسعدهم وذلك وفقا لقانونهم الخاص الذى يوافق طبيعتهم .

لكن ماهى العلاقة بين مذهب الأنانية السيكولوجى وبين علم الأخلاق ، أى ما العلاقة بين هذه العبارات الوصفية وبين عبارات الأخلاق التى هى معيارية ؟ يمكن القول بأن كلمة من الواجب تعنى كلمة يستطيع can ، إذ لا يمكن للشخص أن يقول من الواجب عليك أن تفعل كذا فى حين أنك لاتستطيع ذلك ، فلو كان صحيحا أن الناس يتصرفون وفق قدراتهم وإهتماماتهم فسيكون من العبث أن تسألهم أو تطالب منهم أن يتصرفوا بما لا يستطيعونه وبما هو مناقض لاهتماماتهم .

من السخف أن نقول بأن كل شخص يتصرف بصورة أنانية ، بمعنى أن يتصرف من أجل ذاته فقط فهناك بعض الأشخاص أمثال القديسون يكرسون حياتهم السلوكية لخدمة أخوانهم فى الانسانية . إن أغلب الناس يميلون إلى مساعدة أنفسهم أغلب الوقت ولكنهم يساعدون الآخرين أحياناً حتى فى الأوقات العصيبة فانهم يتدخلون ويعرضون حياتهم للخطر دفاعا عن قضية أو مبدأ أو وطن وبالطبع لا يمكنك القول أن مثل هذا السلوك سلوك أنانى ، وإذا قلت ذلك ، فانك قد تمد وتوسع من استخدام كلمة « أنانى » إلى حد أنها لا تعود صالحة لتمييز شىء عن شىء آخر وبامكاننا دائماً أن نميز فى الحيـــاة العادية بين السلوك الأنانى وبين السلوك غير الأنانى ، والأنانى السيكولوجى لاينكر هذا الفرق فهو لايناقش مسألة أن الناس دائما مايتصرفون بصورة أنانية ولكنه يهتم بالرغبة الكامنة وراء هذه التصرفات ، وهو يرى أن الرغبة وراء الأفعال رغبة أنانية فى الأعم الأغلب من الحالات ، فهم يتصرفون بصورة

تبدو لنا أنها غير أنانية فى حين أنهم يستهدفون منها الحصول على نتائج أنانية على كل ، هناك تأويلات أو ترجمات متنوعة لمذهب الأنانية السيكولوجى هى:

١ - دعنا نطلق على الترجمة الأولى كلمة السخرية .فالساحر يقول :

« كل شخص يفعل ما يريد لأنه يريد أن يحصل على شىء ما من فعله هذا . وعادة ماتعنى « شىء ما » هنا الثواب الذى قد يكون مشاهداً أو ملموساً محسوساً أو كلاهما معا مثل الشهرة والثروة والسلطة والمجد» . ويستمر الساخر فيقول وراء كل عمل غير أنانى فى ظاهره رغبة أكيدة فى الحصول على هذا الثواب ، فالفرد يتلق الإهانات من رئيسه ومع ذلك يتلقاها بصدر رحب كى يحصل على مال كثير وعلى ترقية . ويتظاهر الرجل السياسى بحبه للشعب لكى يحصل منهم على أصوات إنتخابية ، حتى إذا تم إنتخابه ، يستطيع أن يمارس قوته وسلطانه عليهم . ورجل آخر يساعد جاره لكى يساعده جاره فى مقابل ذلك فلا يهم مقدار عدم الأنانية الموجودة فى هذا الفعل ، ذلك أننا إذا تأملناه ، فسنجد من ورائه رغبة أنانية . لايقول الساخر أن كل الناس تدفعهم واحدة من هذه الرغبات بصورة مطلقة ، لأنه بذلك يمكن دحض وجهه نظره بسهولة . فاذا قال أن كل شخص متأهب للحصول على أكبر مقدار من المال بقدر المستطاع ، فيمكن عدم إستحسان جدله من خلال الإشارة إلى آلاف الأمثلة التى يكون فيها الناس غير مكترثين وغير عابئين إلا بالقليل منه . وإذا قال أن كل فرد تنشطه مجـــرد الرغبة فى السلطة ، فسيتم رفع جدله من خلال تلك الأمثلة التى تخلى فيها عن السلطة أناس كان فى إمكانهم ذلك لكى يعيشوا مرتاحين البال حتى أنهم يمكن أن يضحوا بأنفسهم بسهولة .

وهناك أمثلة كثيرة عن أولئك الذين ابتعدوا عن الشهرة والمجد والسلطة (وعن أى اشيـاء أخرى يذكرها الساخر ، وهنـاك من يقضى حياته في مساعدة المحتاج ، وهناك من يضحي بعمله ووظيفته لكى يعمل فى قضية يؤمن بها حتى وإن كان ميئوساً منها أو لن تظهر نتائجها طوال حياته ، وهناك من يمضي حياته يخفف من آلام المرضى ، ويعرض نفسه للموت حين يحقن نفسه بجراثيم مرض جديد يريد إكتشاف دواء له . قد يطلق الساخر على هؤلاء الناس أنهم حمقى ، ولـكن من خلال قيـامهم بهذا العمل فهو يعترف بوجودهم . أو ربما سيقول ، أنهم يتصرفون كما لو كانوا يعملون لإرتفـاع وزيادة صيتهم . ولكن ماذا لو كانوا مجهولين منسيين ولا يظهرون أى رغبة خاصة لكى يعرفهم الغير؟ يقول الساخر أنهم ربما يفعلون الخير لكى يحصدون ثوابا أخرويا فى الجنة ولكن ماذا عن الناس الذين يقدمون الخير الجزيل على الرغم من أنهم لا يؤمنون بوجود الجنة ؟

قد يرد الساخر بأن دافع المال أو دافع السلطة مايزال يسكن متربصاً فى دخيلة نفسه ، منتظرا أو متمنيا الفرصة التى تظهر له . ولكن ماذا إذا كانت هناك فرص كثيرة لم ينتهزهـا أى فرد ، ويقضى الفرد حياته كلهـا فى هذه النشاطات بدون إظهار أى إستعداد لإكتساب الثروة أو السلطة أو أى من الأشياء الأخرى التى يذكرها الساخر كأهـداف إنسانية عامة ؟ قبل أن نرجع إلى وجهات نظر معقولة أكثر ، دعنـا نلاحظ إبن العم الأول للساخر ذلك الرجل الذى يقول بأن كل فـرد له ثمن ، فنظـراً لأن كل فرد يرغب فى المال والشهرة والسلطة فكل فرد قابل للفساد أو الرشوة بما توعده هذه الأشياء به ، وسيتخلى عن المثل مهما كان نوعها لكى يحصل على هذه الأشياء قد يرتفع ثمن بعض الأفراد وقد ينخفض ، ولـكن هناك ثمن يمـكن شراء

أي فرد به سيشعر أناس كثيرون بصدق وجهة النظر هذه ، ولكن دعنا نحترس ونحذر « فكل فرد له ثمن » تثير النقاش التالى :

لاشك أن الثمن يختلف من شخص لآخر ولكن ماذا عن أولئك الذين يصرفون النظر عن الثمن المعروض ويبعدون عن إغراءات الشهرة أوالسلطة، ويظهرون إحتقاراً للثواب ، ولا ينتظرون المقابل،فمن المؤكد أنهم يدحضون هذه النظرية ! قد يجيب الساخر أن رفض ثمن البيع ، يظهر عنه فقط أن الثمن المعروض لم يكن مرتفعاً بما فيه الكفاية وليس لأن الثمن مرفوض . ولكن إذا رفض الفرد كل الإغراءات فهل يظهر من رفضه هذا أنه لم يكن هناك إغراء كبير بما فيه الكفاية ؟

من المؤكد أن الأمر سيبدو كذلك فبعض الناس يظهرون أنه يمكن شراءهم ولكن آخرون لا يظهرون ذلك ، وذلك الذى يظهر على أنه لا يريد أن يشتريه أحد يحمل فى داخله أمراً وهو أن الثمن لم يرتفع بعد بما فيه الكفاية ولكن ماذا يعنى بعبارة « مرتفع بما فيه الكفاية » ؟ إن عبارة « مرتفع بما فيه الكفاية » تعنى حتى « يقبل » وعندئذ فان زعمه الشجاع يظهر هنا على أنه لغو ومزايدة، فعبارة فاذا عرضت عليه مالا كثيراً فان سيستسلم تصبح إذا عرضت عليه مالا كافيا فقد سيستسلم.

٢ — دعنا نرجع إلى ترجمات مقبولة أكثر لمذهب الأنانية السيكولوجى مثل « مذهب اللذة السيكولوجى » إذ يعترف صاحب هذا المذهب أن كل فرد لا تنشطه الرغبة فى للشهرة والثروة والسلطة والكرامة مطلقاً ، فهناك استثناءات . ولكن كل فرد يعمل لكى يحصل لنفسه على أعظم « إشباع » شخصي ممكن (أو لذة أو سعادة) ، فقد لا يكسب مالا أو سلطة من تكريس

حياته لقضية غير محبوبة ولكنه يصل إلى إشباع شخصي من خلال عمله لشيء يؤمن به ، ولهذا السبب يقوم بعملها . والرجل الذي يقضي حياته في مستعمرة للمجانين يستمتع باشباع عمل وظيفة ذات حماس ومجهود ، ذلك الاشباع الذي ينتج من اتمام فعل يظن أنه واجبه . والرجل الذي يقتصد ويدخر حتى تمتلك عائلته مالا كافيـاً تعيش عليه بعد وفاته لا يسعى كما هو واضح لنفعه الشخصي وإنما من أجل حياة سعيدة لأسرته والرجل الذي يتخلى عن الشهرة من أجل أن يشترك في عمل فني قد لا تقدره إلا الأجيال المقبلة يفعل ذلك لكي يحصل على نوع من الاشباع الفني لا المادي . والرجل الذي يقدم مالا لمتسول قد لا يكسب أي شيء من كرمه (ولا حتى سمعته إن لم يره أحد وهو يقوم بهذا العمل . انه لا يكسب سوى الاشباع الشخصي من خلال مديد العون لكائن بشري أو بعد قيامه بواجبه) .

والترجمة الثانية لمذهب اللذة السيكولوجي يصعب علينا انتقادها ، وهذا لا غبار عليه لأنه ليس من المعقول أن ندحض وجهة نظر لا يمكن الاعتراض عليها لمجرد الدحض أو الاعتراض . والواقع أن هذا المذهب في قوله أن على المرء ان يبحث على سعادة الآخرين لا عن سعادته الفردية فقط ، إنما هو قول لا نجد سبيلا إلى الاعتراض عليه . ويجوز أن نتساءل هنا هل يمكن إقامة علم اخلاق لا أناني على اساس مذهب اللذة السيكولوجي ، وهل يمكن أن يوحي هذا العلم بأن على الانسان أن يؤدي أعمالا لا أنانية وأن يسلك سلوكا لا أنانيـا يؤدي في النهاية إلى تحقيق رغبة الاشباع الشخصي ؟ لقد أيد بنتام وجهة النظر هذه ، فهو يعد منـاصراً قوياً لمذهب اللذة السيكولوجي الذي يؤمن بأن تكوين كل فرد يحتم عليه أن يتصرف ليحصل على أقصى قدر من الاشباع لنفسه ويرى بنتـام ، Bentham ، أنه من العبث أن نتوقع أن

يتصرف الناس بأسلوب يختلف عما عهدناهم عليه ، فلكى تجعلهم يقومون بعمل ما ، فعليك أولا أن تجعلهم يتأكدون أنهم سيكسبون شيئاً من وراء هذا العمل مثل المال أو المكانة أو الكرامة أو النفوذ أو أن يكسبوا اشباعاً شخصياً لأنفسهم وفي الوقت نفسه كان بنتام بطلا من أبطال علم الاخلاق اللا أنانى فلقد آمن بأن على الناس أن يبحثوا فى تحقيق سعادة الآخرين وليس فى سعادتهم وحسب فكيف له ان يوفق بين مذهب الأنانية والسيكولوجى وبين علم الاخلاق اللا أنانى ؟ قد يجيب أن الناس يمكن تدريبهم وتعليمهم بأسلوب يجعلهم يستقون اشباعهم الشخصي الاقصى من خلال القيام بأعمال للاخرين . فاذا دربت الاطفال تدريبا لائقاً ، فستؤنبهم ضمائرهم فى مجرد التفكير فى القتل والسرقة وسيجدون الاشباع فى كونهم يبحثون عما يحقق سعادة الأخرين فالضمير هو عقاب داخلى internal snnction عندما يتم تنميته سيجعل الناس يتصرفون بغير أنانية ، ولو أنها مصاحبة لدوافع الاشباع الشخصى وإذا ابتعدنا عن الضمير ، فهناك دائما عقاب خارجى « للرأى العام والقانون » فاذا كان ضمير المجرم لا يؤنبه ، فقوانين الارض عندما يتم إدارتها بحكمه ، ويتم فرضها بفاعليه ستجعله يواجه أنماطا ضابطه قوية في السلوك الاجتماعى ، عندئذ سيمتنع عن إرتكاب الجرائم . هل هذا الحل يكفى ؟ لقد أعتقد أناس أذكياء كثيرون ذلك . ولكن هناك تحفظ على ذلك .. نعم سوف تسير الامور على ما يرام إذا كان الضمير يقظا لقانون الرأى العام حاسما ولكن ماذا إذا لم يكن الامر كذلك ؟ كيف تحصل على الاشباع من خلال مساعدتك لجارك إذا لم تستفد من تلك المساعدة ؟ يمكن أن تمتنع عن الجريمة مادام القانون والشرطة يجعلان النشاط الاجرامي غير ممكن علي الاطلاق ولكن ماذا لو كان القانون منحلا به ثغرات أو كان فاسداً

غير صالح ؟ انك سترتكب جرائم فى هذه الاحوال معتقدا انك يمكن أن تحصل على اعظم إشباع من وراء عملك هذا ومع ذلك فهنا تكمن النقطه العامة تلك التي نضعها على هيئة التساؤل التالى :

ألا يجب أن تفعل الفعل غير الانانى بأى حال ، على الرغم من انك لا تشعر بميل اليه وعلى الرغم من انك لن تحصل على أدنى إشباع من خلال قيامك به ؟ وألا تمتنع عن النشاط الجنائى على الرغم من أن القوانين متساهلة ولن يقبض عليك أحد ؟ بالتأكيد ؛ ليس هناك علم أخلاق غير أنانى سيقول لك انك يجب أن تساعد الآخرين إذا كان فى إمكانك فقط أن تحصل على إشباع شخصى من خلال قيامك بهذا العمل أو يجب أن تمتنع عن إرتكاب الجريمة إذا عرفت أنه سيتم القبض عليك . على العكس ، سيقول علم الاخلاق اللا أنانى انك يجب أن تساعد الآخرين سواء شعرت بميل لها أم لا وسواء حصلت على اشباع منها أو لا وأنك سوف تمتنع عن القتل على الرغم من أنك تعرف أنه فى إمكانك الانتهاء من هذا العمل وأنك ستحصل على إشباع كبير من خلال صب نقمتك على اعدائك دون عقاب . يقول مذهب اللذة السيكولوجى أننا نقوم دائما بعمل ما نحن بصدد عمله كى نحصل على أقصى إشباع شخصى منه . ولذلك كيف لنا أن نساعد جارنا ؛ عندما لا تقدم لنا المساعدة إشباعاً شخصياً ؟ فالصعوبة الاصلية فى ملائمة مذهب اللذة السيكولوجى مع النظريات الاخلاقية غير الانانية ما زالت موجودة . فلم يتم تسهيل المشكلة على الاطلاق .

إذا لم تستطع التوفيق ترجمة مذهب الانانية السيكولوجى المذهب عدم الانانية الاخلاقى وإذا أردت أن يكون السلوك

بما يتفق وعلم الاخلاق اللا أنانى عليك أن تنظر ببساطة عن كثب أكثر فى مذهب الأنانية السيكولوجى كى ترى عما إذا كان يمكن مهاجمته أم لا . لحسن الحظ ليس من الصعب أن نقوم بهذه المهمة . فى الواقع تبدو المجادلات ضد مذهب الأنانية السيكولوجى لمعظم الفلاسفة مجادلات حاسمة إلى حد أنه يصعب على الكثير منا قبول هذا المذهب والقليل هو الذى يرضى بذلك . دعنا نرى ما سبب ذلك : لاحظ أن هؤلاء الذين يؤيدون ترجمة مذهب اللذة السيكولوجى بمذهب الانانية السيكولوجى لا يجادلون دائما فى نفس الشيء فيجب أن نميز بين نوعين من مذهب اللذة السيكولوجى : النـــوع الأول يقول إن كل من يرغب فيه الناس هو الرغبـة أو اللذة او الاشباع . أو بمعنى آخر أن اللذة هى الموضـوع الوحيد للرغبة . والنوع الثانى يقول إن الناس يرغبون فى أشياء كثيرة ولكن رغبتهم فى هده الأشياء فقط من أجل اللذه أو الاشباع الذى تجلبه هده الأشياء لفاعلها . النوع الأول الدى يقول بأن الشيء الوحيد الذى يرغب فيه الناس هو اللـذه أو الاشباع يمكن إنتقاده بسهولة .

(١) إنها حقيقة تجريبيـة فى أننى لا أرغب فى اللذة فقط . عنـدما أعطش فاننى أرغب فى الشرب وعندما أكون جوعانا أرغب فى الطعام، وقد لا أفـكر حتى فى اللـذة التى استمتـع بها من هـــذه الأشياء . فقـد يكون الطعام الوحيد الموجود غير لذيذ وأظل أتنـاوله لأنه يملأ معـدتى . وعندما أقرضك مالا يساعدك فى تسيير أمورك حتى يصلك الشيك . فاننى ببساطه لا أرغب فى لذتى ، فما أرغب فيه هو مساعدتك فى النهوض من أزمتـك حتى لا تفلس أو تفتقر إلى الدعم انما أرغبه أن أوفر عليـك الاحراج المادي وهذا لا يمثل لذة لي . حقيقة قد أحصل على هذه اللذة من

القرض ، ولكننى قد لا أحصل عليها ، فربما سأشعر فقط بتوتر أو رثاء للذات ، ولكن حتى لو حصلت على اللذة من خلال مساعدتك ، فليست اللذة هي مما أرغب فيه فى هذا الحين الذى أقرضك فيه المال . فى الحقيقة قد لا أفكر فى اللذة على الاطلاق ، فقد أرغب فى أى شيء بدون التفكير فى عما إذا كان سيجلب لى اللذة أم لا ، فالقول بأننى أرغب فى اللذة فقط ليس أمراً حقيقياً .

(٢) احيانا أرغب فى اللذة ، ولكن على الرغم من ذلك أشعر بما هو أكثر منها فعندما أجوع أرغب فى تناول الطعام وليس اللذة ولكن قد أشعر أثناء تناولى الطعام باللذة المصاحبة لتناول الطعام .

« إنى اسلم بأنه عندما أرغب فى تناول زجاجة من الخمر ، تكون لدى فكرة أيضا عن اللذة المتوقعة منها » .

وبديهى لا يمكن أن تكون اللذه هى الشيء الوحيد لرغبتى ، إذ لا بد أن يشتمل الموقف أيضا على زجاجة الخمر والا لتناولت « الشيبج » بدلا منها .

فاذا كانت الرغبة موجهة ببطء نحو اللذة فلا يمكن أن تقودنى إلى تناول الخمر ، وإذا كانت ستأخذ أتجاها محدداً فانه من الضرورى للغاية أن تكون فكرة الشيء أو الموضوع الذى يتوقع منه شرب الخمر موجودة أيضا ويجب أن تتحكم فى نشاطى . وهناك نظرية تقول بأن ما هو مرغوب فيه يوجد دائما أما اللذة فسرعان ما تنهار .

ب — لا تمس هذه الاعتراضات النوع الثانى من مذهب اللذة السيكولوجى الذي يقول بأننا نرغب فى الاشياء من أجل اللذة التي تجلبها هذه

الأشياء أو التى تأمل أن تجلبها . وما يزال يبدو هذا التفسير مقبولا بما فيه الكفاية حتى لو كان المال والشهرة والثواب الخارجى لا ينبع من أفعالنا فمن ذا الذى ينكر أننا نكسب اشباعا داخليا شخصيا من خلال أفعالنا التى تؤدى إلى سعادة الآخرين .

وعلى كل ينبغى تقديم بعض الملاحظات بصدد هذه النظرية . حتى لو كانت فى هذا الشكل .

١ ـ هناك أشياء يتم عملها لكسب اشباع فورى وهناك أشياء اخرى يتم عملها لكسب الاشباع على المدى الطويل . ولكى تكون النظرية مقبولة تماما ، فيجب وضع النظرية لكى تشتمل على اجتماع الاثنين فنحن نرغب فى كل الاشياء التى نرغب فيها من أجل الإشباع الفورى أو الاشباع على المدى الطويل .

(٢) ينبغى أن تحذر من الخلط بين العبارتين « شخص ما تلقى الاشباع من عمل شىء ما » لقد فعل الشخص هذا الفعل لكى يحصل على الاشباع . قد يجوز أن يكون حقيقياً أن الشخص الذى يساعد آخر فى كسب إشباع معين من خلال قيامه بهذا العمل ، هو الاشباع الفريد من جانب المرء الذى يقوم بعمل واجبه ، ولكن هذا الظرف حتى لو كان صادقا ، ليس دليلا على مذهب اللذة السيكولوجى ، فلابد لصاحب مذهب اللذة السيكولوجى أن يبين أنه تم القيام بالعمل فقط لمجرد الحصول على الاشباع . هل الشخص الذى يقضى حياته فى مستعمرة مجانين ويهتم بأحوال المرضى يتلقى الاشباع من خلال قيامه بهذا العمل ، أو هل يقوم بهذا العمل من أجل مساعدة المجانين (مع الإشباع كمصاحب عرضى لغرضه الاساسى)؟ وغالباً من الصعب جداً الوصول إلى قرار

بصدد هذا السؤال ، نظرا لأن الناس معرضون لإخفاء أفعالهم الأنانية تحت ستار الايثارية .

(٣) أحيانا ما لا يحدث يجب الفعل الذى أن يسعى الفرد لتحقيقه للحصول على إشباع فى المستقبل إلا إذا كان الشخص راغبا من قبل فى القيام بعمل شيء آخر غير العمل الأصلى فأحيانا ما يفعل الإنسان شيئا غير سار ومزعج على الرغم من أنه يستطيع عمل شيء ما أكثر سرورا ولكنه يفعل هذا الشيء لأن الناس سيكنون له الاحترام بعد مماته . ولهذا السبب يقوم بعمل هذا الشيء . ولكن نأتى الملاحظة التالية : إذا لم يرغب من قبل أن ينظر اليه نظرة إحترام بعد موته ، فطموحه نحو أن يكون محترما بعد مماته لن يجلب له الاشباع فى حياته .

يضع صاحب مذهب اللذة السيكولوجى العربة قبل الجواد فهو يؤكد أنه لكى يحترم رغبة المرء بعد مماته فإن ذلك بعد نتيجة الإشباع الذى يعتقد أنه سيحقق ذلك ، فى حين أن الحقيقة هى أن الرغبة من أجل الاحترام بعد الموت ، هى سبب الاشباع . وهو لايستطيع الشعور بالاشباع عند التفكير فى الحصول على هذه الرغبة .

(٤) كيف يعرف صاحب اللذة السيكولوجى أن الشخص قد قام بعمل الفعل لكى يحصل على اللذة أو الاشباع ؟ أحيانا يمكن له أن يعثر على سبب ولكنه لايستطيع ذلك دائما .

وإذا لم يكن التفسير الذى قدمه « الساخر » (صاحب مذهب اللذة السيكولوجى) صحيحا ، فلنا أن ننظر في التفسير الثالث الذي يقول إن كل

فعل يتم عمله ليس فقط لكى يحقق إشباعا و لكن لكى يتجنب عدم الإشباع (الألم الذنب وآلام الضمير) التى ستحدث إذا لم ينفذ هذا الفعل .

هذا التفسير شامل أكثر، فربما لا يتلقى المرء فى مستعمرة المجانين إشباعاً كبيرا من عمله ، على الأقل بعد شهور قليلة ، ولكنه لربما يستمر فى عمله هذا لكى يتجنب آلام الشعور بالذنب التى كان سيقع فيها إذا لم يقم بهذا العمل . وربما لا يظل الزوج مع زوجته لكى يحصل على السعادة من خلال معيشتهما معاً ، لأنه يعلم تمام العلم أنه لن يحصل على أى شيء مطلقا ولكنه يظل معها (لأنه يعتقد أنه سيتجنب من وراء ذلك أن يكون وحيداً وأنه سيفقد من يقوم له بالتنظيف والطبخ . وعلى الرغم من التحسن الذى يطرأ على مذهب الأنانية السيكولوجى بالإستناد إلى التفسير الثالث فان هذا المذهب لم يصل بعد إلى حد الإكمال ، فهناك أمثلة لو تم حكمنا فيها من خلال أفضل دليل لدينا ستصبح النظرية زائفة من الناحية التجريبية والأسلوب الوحيد كى نحاول الإحتفاظ بها مرة أخرى ، هو إستخدام الحقيقة بعينها لأن الشخص يقوم بعمل شيء ما كدليل على أن لديه دائما أنانيا يوجهه . ومن خلال المناورة يقوم الأنانى السيكولوجى مرة أخرى بالالحاح على موقفه، تأمل الحالة التالية عندما يلقى طيار بنفسه وطائرته فى سفينة العدو فانه يدمر السفينة ويدمر طائرته ونفسه ، وربما كان فى إعتقاده أن الثواب سيجزل له بدخول الجنة من خلال عمله هذا .

B — أنه لم يفعل ذلك من أجل تلك الغاية أنى أعرفه جيدا لم يؤمن بحياة بعد الموت .

A ـ عندئذ فقد قام بهذا العمل لكي تفخر به أسرته وتخلد ذكراه وهذا التفكير يقدم له الإشباع .

B ـ لا لم تكن له أسرة على الإطلاق وعلى كل حال لم يذهب إلى ميدان المعركة مطلقا من أجل الشرف والمجد والتفاخر ومثل هذه الأشياء الثقيلة .
إنه لم يفكر على الاطلاق فى مثل هذه الاعمال البطولية .

A ـ حسنا ، ربما لم يكن لديه شيء يعيش من أجله ، فالحياة لم تقدم له الكثير وسرعان ما كان سيموت فى أى لحظة .

B ـ على العكس : لقد قدمت له الحياة الكثير ولم يكن مضطربا من الناحية النفسية ، لم تكن له رغبة فى الموت ولم تكن لديه أوهام إنتحارية ، فلم يخضع للنزاجات والاكتئابات . فلقد وعد بمنحة جميلة جدا عندما يعود إلى الحياة المدنية يدفعون له فيها كل مصاريفه طوال السنوات الاربعة ولقد كان يتطلع إلى الجامعة كثيرا جدا . كان أمله أن يصبح جراحا وكان من الممكن أن يكون جراحا عظيما أيضا

A ـ عندئذ فالتفكير فى عدم التضحية بحياته قد أوعز فيه مشاعر مثل الشعور بالذنب إلى حد أنه لم يكن يستطيع أن يحيا بمفرده فيما بعد ، إذ لم يقم بهذا العمل ، فالتضحية بالذات كانت هى الأسلوب الوحيد الذى يمكنه من تحاشى آلام الضمير للأبد فيما بعد .

B ـ ولكن الأمر ليس هكذا ، فلم يكن ينظر إليه احد نظرة خزى لعدم قيامه بالعمل البطولى ولقد كان ذلك العمل بكل دقة « وراء نداء الواجب » لم يتوقع أحد حدوث هذا منه ولم يقم أحد بالنظر بخزى إلى باقى الرفاق لانهم لم يفعلوا مثله ولم يضحوا بحياتهم . بالإضافة إلى أنه لم يكن ذلك الشخص الذى

تؤرقه كثيرا مشاعر الذنب. هل نستطيع حقا أن نقول إن مشاعر الذنب كان من الممكن أن تطول وأن تكون كثيفة جدا ، كي تعوق وزنا كل الاشباعات التي يمكن أن تقدمها له الحياة بعد ذلك ؟

A — حسنا ، لقد ضحى بنفسه أليس كذلك ؟ والحقيقة هي أنه قام بهذا العمل مبرهنا على أنه قام به كي يتجنب عدم إشباع ما . وإلا ما كان له أن يقدم على مثل هذا العمل . وهنا إنكشف تكتيك الأناني السيكولوجي، ونظرا لعدم وجود دليل آخر يدل على أن الشخص فعل هذه التضحية السامية لكي يحصل على الاشباع أو يتحاشى الشعور بالذنب أو يضع حدا لكل إشباعاته للأبد فالأناني يحول جدله التجريبي إلى إفتراض بديهي أو أولي .

هناك مثال آخر يوضح ما نقول : إمرأة ذهبت لرعاية أطفال إبنة عمتها التي ماتت هي وزوجها من جراء مرض معدى . ونتيجة لرحمتها وعطفها ماتت المرأة بنفس المرض ، فهل ذهبت إلى الأطفال كي ترعاهم من أجل نفع مادى؟ لا ، فالأسرة كانت فقيرة بالاضافة إلى أنها تملك الكثير من المال . وهل ذهبت ترعى الأطفال لأنها تتمتع بمساعدة الآخرين ؟ لا حتى لو كانت تتمتع بصورة عادية بمساعدة الآخرين إلا أنها لم تستمتع بهذه المغامرة لأنها عرفت المخاطرة معرفة تامة وكانت المهمة غير سارة للغاية ، فلقد ذهبت ببساطة لأنها شعرت أن من واجبها أن تذهب ولكنها لم تذهب لكى تحصل على الإشباع الذى كانت ستشعر به بعد أن قامت بعمل واجبها ! . فهذا الإشباع (لو كان هناك إشباع) كان صغيرا بالمقارنة بما خاضته مع الأطفال حتى قبل أن يصيبها المرض وتموت ، حقيقة أنها من الممكن أن تكون قد إكتسبت إشباعًا أخلاقيا بسيطا من جراء عملها فهذا أوضح وأسلم فى القول بأنها قامت بهذا

العمل لكى تحصل على هذا الإشباع الأخلاقى فهو قول غير مقبول تماما وربما يقال لأنها عاشت حياة منزلية تعسة وأرادت أن تهرب منها ؟ لا فى الواقع ، لقد كانت زوجة وأم مخلصة وكانت سعيدة فى زواجها عندئذ وربما أرادت تجنب تأنيب الضمير التى كانت ستعانى منه ، إذا لم تذهب لرعاية الأطفال . وليس هناك سببا يدعوها من بين كل الناس أن تؤدى هذه الوظيفة ، وعلى أى حال ، فان تأنيب الضمير ، لو كان موجودا ليس أفضل من السعادة التى كان من الممكن أن تعيشها من خلال وجودها فى بيتها ومع عائلتها لماذا إذن فعلت ذلك ؟ كمسألة مبدأ ، فانها قامت بهذا العمل ليس من أجل الحصول على المتعة أو حتى الحصول على إشباع أخلاقى لأنها قامت بعمل يدفعها الواجب إليه ، ويمنعها الضمير من الإمتناع عن تنفيذه لقد فعلت ما فعلته ببساطة لكى تقوم بواجبها ، ولو سألها أحد لكان ردها هو: ومن منكم يستطيع أن يقول أننى كنت على خطأ ؟ وهناك الكثير من الحالات التى يقوم أصحابها بأعمال لا من أجل الواجب ولا من أجل تحقيق إشباع لهم ، هؤلاء فى حاجة إلى مساعدة وإلى علاج نفسى لكنهم موجودون على أية حال .

رجل يسرق ويقامر ويقتل وعلى الرغم من عدم حصوله على أى شىء سوى الإضطراب والتعاسة والصراع الداخلى من مثل هذا الافعال، فهو يستمر فى القيام به دائما. والمرأة المطلقه للمرة الثالثة ، تتزوج مرة أخرى، مع أنها تعرف تمام المعرفة أنها لن تجد أى إشباع فى الزواج . قد يصعب إدراك هذه الحالات وفهمها إذا لم تكن تعرف هؤلاء الناس شخصيا ولكن أى طبيب نفسانى لديه العديد من أمثال تلك الحالات وقد تعتقد أن ذلك غريبا . .إن الناس يجب أن يتصرفوا على هذه الصورة وفى حين أننا لا نفعل ذلك فهم يفعلونه .

٤ ـ هناك تفسير رابع لمذهب الأنانية السيكولوجى ، وهو أن الشخص الذى يقوم بالفعل قد لا يقوم بالفعل من أجل الحصول على إشباع واع من عمله ولكن لكى يحصل على إشباع غير واع لنفسه دعنا نراجع وجهة نظرنا ونقول « إن الشخص دائما ما يفعل ما يفعله لأنه يتوقع أن يحصل على إشباع واع أو غير واع من فعله » وهكذا فمثلا المرأة التى طلقت للمرة الثا قد لا تمارس إشباعا عن وعى ولكنها تستمر فى الزواج لكى تجنى ثواب اللذة الماسوخية غير الواعية .

ينبغى طرح التفسير أو الترجمة الرابعة لمذهب الأنانية السيكولوجى على الأطباء النفسيين ليقولوا كلمتهم . وقبل قيامنا بهذا العمل ، نقدم ملاحظة مبدئية فعندما يقول الأنانيون السيكولوجيون أن الناس دائما ما يتصرفون أو يعملون من أجل الحصول على الإشباع لأنفسهم ، فالأنانيون لا يقصدون دائما الاشباع غير الواع والذى لا يمارسه الناس بصورة واعية ، فالأنانيون يقصدون الاشباع الواعى العادى الذى إذا لم يمارسه الناس بصورة واعية، لما أطلقوا عليه لفظ « إشباع » على الاطلاق . مادام المذهب القائل أن « كل شخص يتصرف ويعمل لكى يحدث أقصى إشباع له » ، قد إمتد ليشمل الاشباع غير الواعى، فلقد تشوه المذهب الأصلى تقريبا ولا يمكن الإعتراف به فحتى لو كانت المرأة التى ساعدت فى رعاية أطفال إبنة عمتها المريضة التى وافتها المنية تحصل على إشباع غير واع من نوع ما من خلال قيامها بهذا العمل ، فهى لم تكن أحسن حالا من خلال عملها هذا لأنها لم تمارس بصورة واعية هذا الإشباع .

إن مذهب الأنانية السيكولوجى مذهب صادق حتى من خلال التفسير الرابع له

فاذا قال المرء أن الفعل الذى لا نتوقع حصولنا على إشباع واع منه دائما

ما يقدم اشباعا غير واع فهو أحمق ومتهور .

٥ – يقول الأنانى فى التفسير الخامس لمذهب الأنانية بأن« كل فرد يحاول دائما عمل ما يريد أن يفعله بالفعل » (وهنا لا توجد إشارة معينة للذة أو إشباع لأنه الفرد يفعل ما يريده فمثلا ، إذا لم يرد الطيار تدمير سفينة العدو لما ضحى بحياته فى عمليته الانتحارية تلك . وإذا لم ترغب المرأة بالفعل فى رعاية أطفال إبنة عمها المتوفاه لما تضايقت أن تقوم بهذا العمل . وحتى فى حالات التضحية بالذات المتطرفة دائما ما يقول الناس ما يريدون أن يفعلوه . (ما نريد أن نفعله قد لا يكون أنانيا ، وقد يكون فعلا إيثاريا جداً و لكن مع ذلك نقوم بفعله لأننا نريد ذلك ولكن) هناك غموض فى عبارة « عمل ما نريد » فهى تعنى بالمعنى المستخدم المعتـاد أن المذهب الأنانى الذى يقوم عليها زائف تجريبيا ، لأننا غالبا ما نفعل مالا نريد أن نفعله ، فالطيار لم يكن يريد الانتحار لكنه قام به والمرأة لم تكن تريد أن تذهب لرعاية أبناء إبنة عمتها لكنها ذهبت . ولو أنكر الأنانى السيكولوجى ذلك لقلنا أنه يهاجم حقيقة تجريبية واضحة بذاتها فحواها (اننا نفعل مالا نريد أن نفعله) علما بأن المضطرين للقيام بعمل غير سار من أجل لقمة العيش يفعلون دائما مالا يرغبون فعله .
إن الشخص الذى يفعل «فقط ما نريده» عادة ما يكون شخصا أنانيا بأوسع معنى للكلمة وهو لا يأخذ بعين الاعتبار رغبات الناس الآخرين و لكن يتبع طريقته بصورة ثابتة . والطفل الصغير أفضل مثال على هذا الإتجاه فهو يفعل ما يريد أن يفعله إذا كان محبطا ويركل بقدميه ويصرخ أو يبكى . ولكن عنـدما يستمر الطفل فى التصرف على هذا النحو عندما يصل إلى مرحلة البلوغ ، فاننا نعتبره طفلا غير طبيعى من الناحية السيكولوجية ، فتدريب الأطفال يتكون فى جمله من جعلهم يأخذون فى الاعتبار رغبات الناس الآخرين ، يفعلون أشياء أخرى

غير الأشياء التي يرغبون في عملها . فحينئذ عندما يقول ، إن كل فرد يفعل دائما ما يريد أن يفعله فإن قوله هذا يبدوا أمرا سخيفا للغاية .

عادة ما يتاجر الأناني السيكولوجي دون أن يعلم ذلك ، بالتلاعب بمصطلح كي يجعل مذهبه مقبولا فسوف يقول « حسنا لقد فعل الفعل أليس كذلك ؟ إن هذا يبين أنه لابد أنه كان يريد أن يفعله » فلو أن الطيار لم يرد التضحية بنفسه لما فعل ، ولو لم ترد المرأة أن تضحي بصحتها وحتى بحياتها ما فعلت ، لكن كيف عرف الأناني أن هذا قد أراد ذاك وأن هذه أرادت تلك ؟ أنه يكتفي بالقول . إن الشخص طالما أنه أدى الفعل ، فان هذا يبرهن على أنه أراد أن يؤديه وهو لايهتم بالرغبات غير الأنانية التي تظهرها له ويقول عنها « أنظر بحدة أكثر ، فستجد رغبة أنانية متربصة وراءها » ولوسمح الأناني السيكولوجي أن يجادل بهذه الصورة ، فيمكن لخصمه أن يجادل كالآتي : « كل الرغبات في الواقع غير أنانية . أحياناً لا تبدو بهذه الصورة وأحياناً أخرى تبدو واضحة ، ولكن أنظر أعمق بكثير إن وراء كل رغبة أنانية رغبة غير أنانية . فحقيق إنك قد لا تعثر عليها بالفعل ولكن هذا يظهر فقط إنك لم تدقق النظر بما فيه الكفاية » وربما لا يقبل أي فرد هذا الجدل ، ومع ذلك ، من الوجهة المنطقية فان هذا الجدل متوازي بالضبط مع جدل الأناني السيكولوجي علما بأن الأناني لم يقدم لنا أي دليل مهما كان نوعه يؤيد زعمه . فهو يعتمد ببساطة على إفتراض بديهي وأولي بأنه زعمه لابد أن يكون صادقا . وهذا هو التكنيك المفضل للأناني السيكولوجي . ومادام أشار اليه ، فانه لم يعد هناك أي عذر في أن ينخدع به . وإذا فهمناه مرة فلا يحتمل أن يكون لدينا ميل آخر في أن نؤمن بمذهب الأنانية السيكولوجي وما زال أمامنا متسع كي

نناقش تفسيرات أخرى لمذهب الانانية السيكرلوجى .

فمثلا يتصرف كل فرد كى يطور صالحا (وفائدته)من خلال الحذف الفورى أو الحذف الطويل المدى لأى فرد آخر سوى نفسه ولكن إذا طبقنا نفس الإعتبارات الأخرى على هذه التفسيرات فان مذهب الأنانية السيكولوجى سينهار تماماً .

وختاما يجب أن نذكر نظريتين أخريتين إختلطتا بسهولة مع مذهب الأنانية السيكولوجى ، فمذهب الأنانية السيكولوجى كما ناقشناه يمكن أن نطلق عليه « مذهب الأنانية المستقبلى » وهو يقول بأن الناس دائما ما يعملون كى يحصلوا على اللذة والإشباع والسعادة وتحقيق الرغبة ولكى يتجنبوا ماهو ضد كل هذه الأشياء . وهناك نظرية أخرى لاتختص بما يحاول الشخص أن يحصل عليه فى المستقبل ولكن تختص بما يمارسه فى الحاضر . وما زالت هناك نظرية أخرى تختص بما مارسه فى الماضى .

والنظرية التى تختص بالحاضر (مذهب الأنانية السيكولوجى للحظة الحالية) تقول بأن الناس يحاولون إحداث تأثيرات معينة فى المستقبل ، عن طريق التفكير السار فى الوقت الحاضر . ربما تكون هذة النظرية غير صادقة مثل تلك النظريات التى قمنا بمناقشتها أو يمكن الدفاع عنها لآخر رمق من خلال جعلها نظرية أولية بديهة apriori مثل النظريات الأخريات ، ولكن ليس من الضرورى أن نتعمق فيها هنا نظراً لأنها لاتشكل أى تهديد لعلم الأخلاق بالطريقة التى يشكلها مذهب الأنانية السيكولوجى ، فهى لاتحاول أن تظهر أن الناس دائما يتصرفون بالطريقة التى هم عليها لكى تحدث فائدة ما لصالحهم » ومن ثم » فهى لاتشكل تهديدا للنظريات الأخلاقية .

أما النظرية التي تختص بالماضي «نظرية مذهب الأنانية السيكوجي الماضي» فتقول يتحدد الاهتمام الحاضر للمرء في قيامه بعمل A أكثر من B من خلال الخبرات الماضية ، وتبدو هذه النظرية زائفة أيضاً ولا يؤيدها ، أغلب السيكولوجيين على الأقل في الشكل القائل بأن الإشباعات الماضية فقط هي التي تحدد الرغبات الحاضرة . ولكن سواء أكان ذلك صوابا أم خطأ ، فان هذا لا يشكل تهديداً لعلم الأخلاق أيضا .

مذهب الأنانية الأخلاقي :

معظم الناس ، سواء أكانوا أنانيين سيكولوجيين أم لا ، هم أنانيون أخلاقيون ، ذلك أنهم يتصرفون على أساس القول : « أنني أكون حازما دوما لصالح نفسي » أو القول : « سأكون أحمقا لو ساعدت أقراني خصوصا لو نجم عن مساعدتي لهم أن يكونوا أعلى مرتبة مني » أو القول : « لا تكن غبيا إنفعاليا ، بل أنظر إلى نفسك وأهتم بها وستكون على مايرام » .

والأنانيون الأخلاقيون لا يصفون أنفسهم بمثل هذه الصورة ، أو يعلنون عن مبادئهم علانية ، فهذه المبادىء تتعارض تماما مع تلك المبادىء التي يعترف بها المجتمع الغربي علانية . فمذهب الأنانية الأخلاقي قد أثار السخط العام لأولياء أمور لا يمكن عدهم ، وللمدرسين وواعظين ومؤلفي الكتب الأخلاقية ورجال السياسة ، على الرغم من أنهم قد يتصرفون في حياتهم الخاصة على أساس هذا المذهب . دعنا إذن نسأل أنفسنا : هل يمكن انتقاد هذا المذهب ، أو هل نحن محكوم علينا بالإنغماس في ثورات إنفعالية ضده ، أو هل يمكن أن يكون هذا المذهب محتمل الصدق ؟

وجهات نظر مؤيدة لمذهب الانانية الاخلاقى :

بادىء ذى بدء علينا أن نحذر أولا من الخلط بين « أفعال مؤدية إلى صالحك » مع « أفعال تساعدك أنت لكنها لا تساعد الآخرين » فهناك أفعال غير أنانية عليك أو من صالحك أن تؤديها . فاذا قمت بعمل ما لصالح شخص ما ، فقد يفعل شيئا لصالحك يوما ما عندما تكون فى حاجة ماسة إليه ، وإذا تحكمت فى نفسك وفى دوافعك وأطعت القانون وعاملت الزملاء برفق ، حتى عندما لا تشعر بميل نحو هذا العمل ، فأنك ستكسب إحترام وتقدير مجتمعك وحبهم . باختصار فأنه من صالحك غالبا أن تتصرف على فترات طويلة إن لم يكن على فترات قصيرة ، بأسلوب إيثارى غير أنانى . فمذهب الأنانية الأخلاق لا ينكر أنه يجب أن تساعد الآخرين عندما يساعدك هذا العمل مستقبلا فى تحقيق ما هو صالح لك ، وهذا يعنى أن هذا المذهب ينكر فقط أنك يجب أن تساعد الآخرين عندما لا تحصل على شىء من وراء ذلك مثل الشهرة والثروة وحتى الإشباع الشخصى أو السعادة . ونظرا لأنه يجب أن تفعل دائما ما يرقى باهتماماتك ، ونظرا لأن العمل الإيثارى فى هذه الحالات لايرقى إهتماماتك فليس هناك ما يدعوك إلى القيام بهذا العمل تبعا لمذهب الأنانية الأخلاق .

لنرى أولا ما إذا كان يمكن إستخدام بعض الحجج للدفاع عن مذهب الأنانيـة الأخلاقي ، فمعظم الأنانيون الأخلاقيون يتصرفون بصورة أنانية بدون محاولة تقرير أى القضايا فى صالح مذهبهم وأيها ليس فى صالحهم ، وهم لا يهتمون بصدد الدفاعات والتفنيدات التى مع أو ضد رأيهم . وعلى كل ، إذا أرادوا الدفاع عن وجهة نظرهم ، فما الذى يمكن أن يقولوه ؟

ينبغى التميز أولا بين الأنانى الأخلاق الشخصى ، والأنانى الأخلا غير الشخصى . فالأنانى الأخلاقى الشخصى هو ذلك الفرد الذى يقول أنه يجب أن يتبع إهتماماته بصورة مطلقة ، دون إهتمام بما ينبغى أن يفعله الآخرون . أما الأنانى الأخلاقى غير الشخصى فانه على العكس من ذلك يقول بأن الناس جميعا يجب عليهم أولا الإهتمام الشديد بما يفعلونه ، فاذا قال : « سوف أتبع إهتماماتى » ، فهو يقرر فقط ما سيفعله دون إلتفات للنظرية الأخلاقية على الإطلاق . ومن ثم ، فلا توجد بعد نظرية أخلاقية يمكن الدفاع عنها . فهو يقوم فقط بالتكهن بصدد الأسلوب الذى سيسلكه ، وأفضل دفاع عن التكهن هو أن يصبح حقيقيا .

ولكن إذا قال : « من الواجب على أن أسعى وراء مصالحى وإهتماماتى » فما التعليل الذى يقدمه لهذا القول . ولنفترض أنه يجيب على السؤال التالى « لماذا هذا خطأ » بقوله : « لأنه يؤدى إلى معاناة غير ضرورية » فان مثل هذا التعليل يعد إجابة عامة . لا تغطى هذا الفعل وحده وإنما تغطى أيضا كافة الأفعال المشابهة له . فاذا كان هذا الفعل خاطىء ، عندئذ ستكون كل الأفعال المشابهة له فى هذا الجانب المحدد أفعال خاطئة أيضا ، بغض النظر عما إذا كانت هذه الأفعال أفعالك أو أفعالى أو أفعال أى شخص آخر . ولكنك عندما تقدم سببا أو تعليلا عاما فهذا فى الواقع يناقض قضية أو جدل الأنانى الأخلاقى الشخصية . فلا يمكن عمل بيان أو قائمة بصدد كافة الأفعال ذات النوعية المعينة ، ولأنه يهتم بالأفعال الخاصة به فقط ، فهو لا يقدم أى شىء عن أفعال الآخرين . ونظرا لأنه أنانى أخلاقى شخصى ، فلا يمكنه ذكر أية أسباب عامة أو النطق بمبادىء أخلاقية عامة . وذلك تمسكا منه بموقفه وحتى لو قال : « لأن كل الأفراد يجب أن

يتبعوا إهتماماتهم أو مصالحهم » فانه سيعد من النوع الأنانى الأخلاقى اللا شخصي . والأنانى الأخلاقى الشخصى يعلن جهارا أن سعادته فقط من بين سعادة كل الناس فى الدنيا هى وحدها التى تستحق الكفاح والنضال ، لكنه لا يذكر سبب تميزه هذا ، لذا كان حديثه فى الواقع صادقا ، فيستطيع كل فرد وليس هو فقط ، أن يبذل قصارى جهده للسمو أو الإرتقاع بسعادته وخيره الذاتى ، لكن ما يريده الأنانى الشخصى هو أنه يجب أن نهمل سعادتنا وخيرنا من أجل سعادته وخيره .

ولنا أن نسأل الآن عن المبررات التى من المحتمل أن يقدمها لتعضيد هذا الزعم الغريب ؟

أ ـ قد يقول أننى وحدى الذى يجب أن يكون موضوع الاهتمام دون كل الناس ، فربما يكون هو أكثر الناس نبوغا وذكاءاً فى العالم أو أكثرهم قوة أو إخلاصا . ولكن فى المقام الأول ، يمكن للمرء أن يتساءل عن السبب الذى يدعو لتملكه كل هذه الخصائص الذى تجعله موضع كل هذا الإهتمام . وفى المقام الثانى ، يمكن للمرء أن يشير إلى أنه حتى لو أمتلك تلك الخصائص الآن ، فقد يمتلكها فرد آخر فيما بعد ، فقد يظهر من هو أكثر ذكاءا أو نبوغا منه . ومن خلال هذا المعيار أو المقياس سيحوز هذا الشخص الجديد الإهتمام المطلق . (بمعنى آخر فانه سيرضى ويوافق على المبدأ العام) وهو أن « أى فرد يحصل على خواص أكثر من أى فرد آخر ، يجب أن يحصل على الإهتمام والرعاية المطلقة » . وهكذا ستكون وجهة نظره مردودة ضده .

ب ـ ولكن قد يقول الأنانى الأخلاقى الشخصى « هناك مخرج لهذه

المعضلة . فيمكننى أن أدافع عن هذا الموقف بصورة أخرى ، إننى لن أقول بأن وضعى فى مركز الإهتمام بسبب إمتلاكى لخاصية قد يملكها غيرى بصورة أكبر ، ولكننى سأقول فقط أننى أستحق الإهتمام المطلق لأننى « أنا هو أنا » . وبالطبع لن يفلح هذا النوع من التفكير أيضاً . حقا أن جون جونس هو شىء ما يصدق فقط على جون جونس ، حتى ولو لم يعد جون جونس أكثر أشخاص الدنيا نبوغا ، فهو ما يزال جون جونس » ولكن يمكن أن يقال نفس الكلام بالضبط عن أى فرد آخر . فكونك سام سميث هو شىء تنطبق حقيقته وصدقه على سام سميث . فحجة « أننى أستحق الإهتمام لأننى أنا هو أنا » هى شىء يمكن لأى فرد أن يقدمه لو كانت حجة صادقة ، وعند ما يكون ثمة شىء ما صالحاً فى قيمته الذاتية ، فانه لا يكون صالحاً فقط عند ما يمتلكه جونس . لكنه قد يكون صالحاً فى قيمته الذاتية أينما يحدث وبالنسبة لأى شخص ، ومن ثم لا يمكن استخدام قياس جونس بصدد الخير فى قيمته الذاتية كى يقوى إستنتاجه فى أن مصالحه الخاصة يجب أن تكون موضع كل الإهتمام .

وعلى كل قد يقول « الأنانى الأخلاقى الشخصى » إننى لم أعنى سعادتى فقط من بين كل السعادات الفعلية والمحتملة فى الدنيا ، لأنها خيرة فى قيمتها الذاتية . إننى كنت أقصد فقط أن سعادتى خيرة فى قيمتها الذاتية « لصالحى » ، وسعادتك خيرة فى ذاتها لصالحك ، وينطبق هذا على كل فرد آخر . وبالطبع ما دام قد قال ذلك » فانه لم يعد أنانيا شخصياً » بل سيتحول إلى أنانى لا شخصى ، نظراً لأنه عمم وجهة نظره لتشمل كافة الناس الآخرين بما فيهم هو نفسه أيضاً .

دعنا نرى الآن ما قد يقوله الأناني الأخلاقي اللاشخصي عند ما يقوم بالدفاع عن وجهة نظره .

٢ — من المؤكد أن الأناني الأخلاقي اللاشخصي يبدو أكثر معقولية من الأناني الأخلاقي الشخصي . ولكن دعنا نفحص بدقة ما يعنيه الأناني الأخلاقي اللاشخصي من أقواله . فاذا كان يؤمن بأن السعادة (أو أي شيء آخر) خير في قيمته الذاتية ، فما هي الإضافة التي أضافها عندئذ بكلمتي « لك » و « لي » ؟ وإذا كانت السعادة خيراً ، أليس خيرها لا يهم في شيء من يمتلكها أو تكون لديه ؟ فكلمتي « لك » و « لي » ؟ تستخدمان عن قصد في سياق القيم « الوسيلية » . فمثلا « الانسولين صالح لك لأنك مريض بالسكر ، لكنه غير صالح لي لأنني لست مريضاً بهذا المرض » . فهذه العبارة تعني فقط أن استخدام الانسولين هو وسيلة لتحقيق غاية معينة في حالتك وليس في حالتي . وعبارة « صالح ا Good For » تساوي عبارة « صالح كوسيلة نحو » . ولكن ما الذي تعنيه العبارة عند ما يكون ما تناقشه ليس وسيلة نحو أي شيء ؟ أي عند ما تكون السعادة وهي خير في ذاته مرغوبة أو مطلوبة فما معنى أن تقول إنها صالحة لفرد ما وليست صالحة لآخر ؟ إن هذا لا يمكن قبوله إلا إذا كانت السعادة مجرد وسيلة وليست خيراً في ذاته .

ولكن قد يعترض الأناني الأخلاقي اللاشخصي قائلا « ما زلت لا أعني ذلك » فما أعنيه هو أن عبارة « سعادتي في صالحي » تصدق علي ولكنها لا تصدق على غيري .

فما الذي يعنيه الأناني الأخلاقي اللاشخصي في هذه المرة ؟ كيف تكون

نفس العبارة صادقة وزائفة فى وقت واحد ؟ حقاً إن ثمة منضدة فى الحجرة ، وأن القول بأن هذه القضية صادقة مرة وكاذبة مرة أخرى هو قول لا يمكن قبوله ، ومن المراء القول بأن العبارة صادقة لى وزائفة لك . (وقد يقصد بذلك شيء مختلف تماما وهو بالتحديد « أننى أرى منضدة فى الحجرة ولكنك لا تراها . فبالطبع قد تكون هذه العبارة صادقة ولكن إذا كانت صادقة إلى حد أنه يمكننى رؤيتها ولكنك لا تستطيع ذلك ، فإنه أيضاً من الزيف أننى أراها وأنت لا تراها) . وينطبق نفس الشيء على العبارات المختصة بى وبك . فاذا كان يصدق أن اللبن صالح لك (أى يحفظ صحتك) فقد يصدق أنه غير صالح لى لأنه يؤلمنى .

دعنا نوضح الأمر على هيئة القضيتين التاليتين : —

١ — اللبن يساعد على بناء الصحة.

٢ — اللبن لا يساعد على بناء الصحة .

فاذا كانت العبارتان صادقتان (لأنهما قد يكونا كذلك إذا كانت لدى حساسية من شرب اللبن ولكن ليس لديك أنت هذه الحساسية) عندئذ تكون (واحدة) صادقة بالنسبة لى و (الأخرى) . صادقة بالنسبة لك وينطبق نفس الشيء إذا كانت إحداهما أو كلاهما زائفتان وعند ما تميل إلى القول بأن العبارة صادقة لك وزائفة لى فما تملكه بين يديك عبارتان لم تقم بالتمييز بينهما . وهكذا قد تميل إلى القول بأن « مذاق المحار لذيذ » عبارة صادقة لك (نظراً لأنك تحب المحارات) وزائفة لى (نظراً لأننى لا أحب المحارات) فالحقيقة هى أن هناك عبارتين إحداهما تحب أنت فيها المحارات (وهذه عبارة صادقة) والعبارة الأخرى لا أحب أنا فيها المحارات

(وهذه عبـارة زائفة) . ولكن العبارة الصادقة ليست صـادقة بالنسبة لك فقط، وليست العبارة زائفة بالنسبة لى فقط، فالعبارة الأولى صادقة ببساطة ، والعبارة الثانية عبارة زائفة ببساطة . فواحدة صادقة والأخرى زائفة (كما فى المثال) عند ما تكون العبارتان بصددى أو بصددك لكن يمكن أن يشارك فى الحكم بصدقهما أو كذبهما الآخرون .

ومع ذلك قد يبرأ الأنانى الأخلاقى اللاشخصى نفسه مرة أخرى عن التهم التى وجهنـاها إليه . فقد يقول « إننى لا أعنى الحديث عن « الخير لك » و « الخير لى » ، كما لو كنت أتحدث عن أشيـاء صالحة فى قيمتهـا الذاتية ، كما أننى لا أقصد أن تكون العبارة الواحدة صادقة وكاذبة ، إن ما أقصده هو أنها تكون صـادقة لفرد وزائفة أو كاذبة بالنسبة إلى فرد آخر . وأننى أرتب على هذا النتيجة القائلة « لتبحث عن سعـادتك المطلقة ولأبحث أنا عن سعادتى المطلقة » . إن ما أعنيه هنا هو : ــ

أن أفضل سياسة لكل فرد هى أن يبحث عن صالحه المطلق فكل فرد سيكون سعيداً بهذه الصورة ، فالعالم سيكون أفضل لو استطعنـا أن نعيش فيه دون أن يتدخل النـاس فى شئون بعضهم البعض . ونحن إذا نظـرنا إلى الأمر من كل الزوايا لوجدنا أن العالم سيكون مكانا أكثر سعادة ، وإذا أطلق لكل فرد حرية البحث وراء مصـالحه الخاصة وتجاهل مصالح كل فرد آخر ، وطبقاً لذلك ، فمثل هذه الحـــالة السائدة هى مما أوحى بها فى النظرية الأنانية .

ولنا أن نبحث الآن فى القول الذى يقرر بأن سعـادة العالم ستكون

أكثر لو سعى الناس وراء مصالحهم دون التدخل فى شئون أو مصالح الغير . الواقع أن هـذا القول فى صـالح « مذهب الفردية البحتة » ولكن هل حقيقى أن كل فرد منـا يسعى وراء سيـاسة « العزلة الرائعة » فيما يتعلق بمصالح الآخرين ، وهل سيكون بذلك سعيداً كلية ؟ نعم سوف نجنى مزايا معينة (من حرية عدم التدخل) ولـكن هل ستستحق هذه المزايا هذا الثمن ؟ كان يمكن أن يكون ذلك مقبولا تماما فى مرحـلة الصيد والقنص عندما أستوطن الناس فى مناطق شاسعة وكنت أملك منطقة شـاسعة وتملك أنت منطقة شاسعة أخرى . هنا يمكن أن تكون سياسة عدم التدخل هى أكبر شىء يبعث على السعادة ؛ على الأقل كان بامكان هذه السياسة أن تمنع الأحتكاك على الرغم من أنها بالتأكيد كانت تسبب الوحدة ؛ ولكن حتى لو تجاهلنـا الحاجة إلى الإجتماع بالآخرين والحيـاة الأسرية ، فمثـل هذه السياسة ، تكون سياسة مدمرة فى مجتمع معقد مثل مجتمعنا الذى تتداخل فيه كل وحدة مع الوحدات الأخرى، فمصائر الناس اليوم ترتبط ببعضها البعض ؛ لأننا نتزاحم معا ؛ ونظرا لأننا نريد إنجاز أشياء فقط من خلال التعاون مثل الصناعة والـ..ـب والانتقـال السريع والامداد بالطعـام ، فان مثل هذه السياسة ذات الاستقلال الـكامل (على كل شخص أن يصنع بنفسه ملابسه وطعـامه ومسكنه وسائر متطلباته) سينتج عنها فوضى كلية . فعدد الناس الـكائنون على هذا الـكوكب اليوم ، لا يمكن لهم الاستمرار فى الوجود ، إذا كان كل فرد منهم منعزلا تماما عن الآخرين . فعبارة جون دون John Donne « ليس الإنسان جزيرة منفصلة » أصدق بكثير اليوم عن الوقت الذى كتبها فيه . ويمكن أن نقول عن عالم اليوم بصـورة أصطلاحية أكثر « إذا لم نشنق معا سنشنق كل على حدة » .

إن أى شيء يمكن أن يقال بصدد القيمة الجوهرية للاستقلال الكامل ، لكن ماهو السبب أو المبرر الذى يقدمه الأنانى الاخلاقى اللا شخصى لهذا الموقف ؟ فهل هو سبب أنانى ؟ لا ليس ذلك على الأطلاق . فهو لا يكتفى بالقول بأن « العالم سيحتوى على سعادة أكبر إذا عمل الناس كذا وكذا » ولكن يقول « بأن السعادة شيء صالح ، ليست سعادته بل سعادة العالم كله »

إن هذا النقاش لا يعبر عن وجهة نظر الانانى . لـكنه يعبر عن المذهب النفعى كما سنعرضه فيما بعد . أنه يتفق مع النفعيين فى أن السعادة العامة خير ، لكنه يختلف عنهم فى قوله أن الوسيلة التى تؤدى إلى هذه السعادة وسيلة أنانية تستهدف تحقيق صالحه بصورة مطلقة ، فهو أنانى بالنسبة للوسيلة شمولى بالنسبة إلى الغاية .

نقد مذهب الانانية الاخلاقى

دعنا نعود إلى الجزء الباقى من مناقشاتنا لمذهب الانانية الاخلاقى . وإذا لم نستطع تقديم دفاع جيد عن هذا المذهب ، فهل نستطيع القيام بهجوم فعال عليه ؟ لننظر الآن فى أوجه النقد الموجهه إلى هذا المذهب :—

١ — يأخذ النقد الأول الشكل التالى « فتبعا للانانى يجب (بمعنى أنه من واجبى) أن أنمى اهتمامى أو صالحى فقط . ولـكن ينبغى أن نميز بين الواجبات Duties وبين الاهتمامات أو المصالح intrests فعندما أسعى من أجل رفاهيتى الانانية قد يكون ذلك من صالحى ولكنه قد لا يكون من واجبى . وقد يكون من صـالحى إنقـاذ حياتى حتى لو هلك مئات الأفراد نتيجة لذلك ، ولـكن هذا لا يعنى أن من واجبى أن أقوم بهذا العمل .

فخطأ الانانى هو الخلط بين الواجب والمصلحة وهو حين يقول أن من واجبي تطوير مصلحتى فان ما يقصده بالفعل هو أن من صالحى أن أقوم بهذا العمل .

من الطبيعي أن يتحدث أغلب الناس عن أداء الواجبات نحو الآخرين لكن الانانى لا يفعل ذلك ، فهو يتحدث فقط عن مصالح ومراعاة المصلحة . وحين يتحدث كثير من الأنانيين عن الواجب فهم يتحدثون فقط بصدد المصالح (ما يتفق ومصلحتى) . ولا يكاد الحديث عن الواجب ينتمى إلى رأيهم أو موقفهم ، أنهم يترجمون فقط كلمة المصلحة أو الاهتمام إلى كلمة الواجب للتضليل بها وحسب .

قد يسلم الانانى ظاهريا بهذا الجدل . وقد يقول « إننى لا أتحدث عن الواجب ولكننى أتحدث فقط عن مصالحى . فما الاختلاف الذى يحدث من جراء ذلك ؟ إننى أسير على ما يرام بهذا الأسلوب فلماذا يجب أن أتحدث عن الواجب ؟ لماذا ينبغى على أن ألعب مباراة اللغة من خلال تميز شيئين وهما الواجبات والمصالح »؟ يمكن أن نصف الأنانى بأنه أعمى أخلاقيا إلى حد أنه لا يمكن أن يفهم الاختلاف بين المصلحة وبين الواجب . ويمكن أن نطلب منه مرة أن يبحث فى أعماق ضميره عن شي ما قد فقده ؟ لكنه لن يرى مع ذلك إلا مصالحه .

٢ — ويمكن أن نوجه النقد الثانى إلى مذهب الأنانية الاخلاقى من خلال محاولة تفنيده بأسلوب مختلف أفرض أن (أ) و (ب) مرشحا لرئاسة إحدى الدول فان مصلحة (أ) تكون غير مصلحة (ب) قطعا والعكس صحيح . ويكون من واجب (أ) أن يتخلص من (ب) وإن لم يفعل ذلك

لقلنا أنه لم يقم بواجبه ، وعلى (ب) أن يعمل على إحباط خطط (أ) وإلا لقلنا أنه لم يقم بواجبه أيضا . ومع ذلك يمكن إعتبار تخلص (أ) من (ب) وإحباط (ب) لعمل وخطط (أ) عملان خاطئان . ومن ثم يكون الفعل الواحد خطأ من الناحية الأخلاقية وليس خطأ فى نفس الوقت ، وهذا ما لم يمكن قبوله منطقيا .

وهذا شيء سخيف فى الواقع نظرا لأن الأخلاق مخصص لها أن تطبق فى فى مثل هذه الاحوال بالتحديد تلك الحالات التى يحدث عليها تصارع فى المصالح . ولكن إذا كانت الأخلاق الأنانية تهتم بصراعات المصلحة فإنها تكون عرضة لهذا النقد . ونظرا لأن مذهب الانانية الاخلاق لا يطرح حلا لصراعات المصالح فبناء على ذلك لا يمكن عده مذهبا أخلاقيا سديدا ، فهو لا يعقل فى كثير من جوانبه . وهو متهم بانه حاصل على تناقض داخلى ، ولننظر فى هذا الأمر : —

١ — ليس هناك ما هو أخطر من أتهام نظرية بانها متناقضة تناقضا داخليا . وعلى كل ، إذا أمعنا النظر فيها ، لوجدنا أن المثال الحالى يبدو أنه لم يعد مثالا لمثل هذا التناقض . فعندما نقول بأن فعلا واحدا ونفس الفعل صادق وكاذب فى وقت واحد ، فكأننا نقول أن الفعل صائب وليس صائب . وهذا هو ما نطلق عليه التناقض . فمثلا عندما نقول بأن يوليوس قيصر كان خاطئا وصائبا فى نفس الوقت ، فهذا فى مضمونه تناقض ولكن المثال الموجود هنا ليس المثال المنشود الذى يتحدث عن فعل واحد ونفس الفعل ، فهناك فعلان أحدهما أداه « ب » والآخر قام بأدائه (أ) هما فعلان من نوع واحد وبالتحديد من نوع القتل المتعمد أو إذا فصلنا القول ،

أحدهما ومل لقتل متعمد والآخر محاولة لمنع هـذا الفعل ، ولـكن فى تلك الحالتين ليس هناك تناقض متضمن فى مثل هذين الفعلين المتعمدين ، ولا يهم إذا كان الفعلان صائبان أو لا إن ما يهمنا هنا هو وجود فعلين ، ولهذا السبب نقول أننا لسنا أمام حالة بها فعل وأن نفس الفعل يتصف بالصواب والخطأ فى الوقت نفسه .

٢ ـ دعنا نفحص اعتراض باير Baier وهو أن مذهب الانانية الاخلاق لا يملك القدرة على حل صراعات المصالح ، فى حين أننا نتوقع من النظرية الأخلاقية أن تحـل هـذه الصراعات . فمثـلا إذا كان السيد (أ) والسيد (ج) يرغبان شيئا واحدا ، فنحن نتوقع من النظرية الأخلاقية أن تخبرنا (بالطبع من خلال الارتباط مع قضايا أو مقدمات تجريبية) أيها يجب أن يحصل على هذا الشيء مثلما نتوقع هذا القرار من أى قاض . فالقاضى لا يحتمل أن يستخدم مذهب الأنانية الأخـلاق كأسلوب فى تسوية مثل هذه الحالة ، لأنه إذا أراد كل من أ ، ح نفس الشيء ولا يستطيعان مع ذلك امتلاكـه فعلى القاضى أن يقـــرر لمن يكون هذا الشيء وذلك ضد مصلحة واحد منهما ، ومذهب الأنانية الذى يقول على كل فرد أن يتبع السعى وراء صالحه الخاص لا يمكن أن يقدم أى أساس لتسوية النزاع . وهنا يبدو أن هذا الاعتراض نقد جاد .

كيف سيكون رد فعـل الانانى على هذا الاعتراض ؟ هذا ما سوف نبحثه الآن : ـ

١ ـ أن الانانى الأخلاقى الشخصى لن يـكون مضطربا على الاطلاق

بصدد هذا الاعتراض . فواجبه الأوحد (كما يتصوره) هو السعي والبحث وراء مصلحته سعيا مطلقا فاذا حدث وكان (أ) فانه سيحاول قتل (ب) ولو كان (ب) سيحاول قتل (أ) أو يحاول إخفاق محاولات (أ) لقتله وإذا لم يكن (أ) و (ب) فلن يشغل نفسه بالنزاع بطريقة أو بأخرى ، ولكن إذا كان هناك شيء في هذا النزاع يخصه فسوف يشغل نفسه به. فاذا كان سيكسب مالا إذا فاز (أ) ا كي يحصل على المال فانه يؤيد (أ) . وإلا سيهمل ويتجاهل ببساطة صراع المصالح . وأنت قد تسأل : « أليس من الواجب أن يكون لدى النظرية الأخلاقية وسيلة لتقرير ما يجب عمله في حالة صراع المصالح ؟ وإذا كان الأناني الأخلاقي الشخصي سيسدي نصيحة لـ « أ » أو « ب » فماذا يقول؟ ».

الواقع أن هذه النصيحة إن لم تؤد إلى صالح ما للأناني ، فانه لن يضايق نفسه ولن يسدي النصيحة لأي من الجانبين ، أو أن يحاول مساندة قضية أحدهما . وإذا سأل عن نصيحة بصدد هذه المسألة فن المحتمل أن يقول : « اغربوا عني إنكم تسببون الضيق لي » .

٢ — كيف سيتعامل الأناني الأخلاقي اللا شخصي مع هذا الاعتراض ؟ » فوجهة نظره كما تتذكر هي أنه يجب أن يسعى وراء مصلحته وحدها ، كما يجب أن يسعى كل فرد وراء مصلحته . وماذا سيفعل بصدد مثال : « أ » و « ب » ؟ إنه سيحاول توجيه النصح لـ « ب » كي يحاول الفوز على « أ » بأي وسيلة مهما كان نوعها ، وينصح « أ » بصورة تلقائية كي يفوز على « ب » بأي وسيلة مهما كان نوعها . بمعنى آخر سينصحهما بتسوية الامر من خلال قوة الدهاء وقد يفوز الإنسان الاقوى والامهر . فهل

نصيحته لـ « أ » تناقض نصيحته لـ « ب » ؟ لا ليس مطلقا ، فهو يحث كل واحد أن يحاول إحراز النصر على الآخر ، ونصيحته لا تختلف كثيرا عن ذلك الشخص الذى يقول لفريقين متنافسين أن يفوزوا بالمباراة ، فهو لا يشرع فى تسوية حالة من صراع المصالح ، ولكن يخبر كل متسابق ببساطة أن يحاول تحقيق النصر على الرغم من أن واحدا فقط منهما هو الذى سيفوز .

وحتى الآن يبدو أن ليس هنـاك صعوبة تواجه الانانى الاخلاقى الشخصى ، ولكن كأنانى أخلاقى لا شخصى فهو يواجه صعوبة فى الاقناع برأيه ، لانه يقول عن الآخرين ، وليس عن نفسه فقط ، أنهم يجب أن يتبعوا مصلحتهم بصورة مطلقة ، فاذا رأى « أ » سيحاول أن يحثه على كسب « ب » ، وإذا رأى « ب » سيحثه على كسب « أ » ، كما رأينـا من قبل . إذا كان الانانى الأخلاقى اللا شخصى ينصح الآخرين بالسعى وراء مصالحهم الخاصة فان نصيحته لاتتدخل فى ترقية اهتمامه ، ومع ذلك فهو ليس ملتزم من خلال مذهبه أن يسعى وراء مصلحته كلية ، فاذا كان ينصح « أ » أو « ب » ولم يهـدد أحدهما مصـالحه الخاصة ، فان هذا ليس بالمشكلة . ولـكننى إذا أسديت النصح إلى منافسى التجـارى فقد يتـأدى هذا بى إلى الخروج من عملى التجارى ؟ فمن أجـل مصلحتى الخاصة ، يجب أن أحتفظ بمذهبى الأنانى لنفسى خشية أن يستخدمه الآخرون ضدى . فلهذا السبب فان الأنانى الأخلاقى اللا شخصى قد يفضل ببساطة الإحتفاظ بمشورته ولا يقوم بالنصح للاخرين مطلقا . وفى هذه الحالة فانه يهرب من الصعوبات مثلما فعل الأنانى الاخـلاقى الشخصى ، وسوف يسعى وراء مصلحته بغض النظر عمن يقـوم بمعارضته ، وفى الوقت الذى يسدى فيه النصح للاخرين كأنانى

أخلاق لا شخصي فانه مع ذلك ، سيوجه لهم النصح من أجل مصالحهم فقط عندما لا يجد خطورة منهم عليه .

وهكذا فاذا كنت تواجه الخطر كأناني أخلاقي لا شخصي ، عندما تقوم باسداء النصح للاخرين ، فعندئذ وعندئذ فقط ، سوف تشعر بالصراع بين تسمية مذهبك الأناني وبين تسمية مصالحك الخاصة ، التي ستضيع إذا قام الآخرون بالسعي وراء مصالحهم على حساب مصلحتك .

٣ — وعلى كل ما يزال هناك وجه نقد ثالث لهذا المذهب : إفترض أنك أناني أخلاقي لا شخصي تقترح على أقرانك سلسلة من الأفعال ، فالصديق يسألك عما يفعله ، فتجيبه أنت : « أن تنمى مصالحك الخاصة بصورة مطلقة ، فاذا أراد « ب » التغلب عليك مزقه إرباً ، وحتى لو إستطعت إنقاذ حياة « ب » من خلال إشارة من إصبعك ، فليس هناك سبب يدعوك للقيام بهذا العمل ما دام لا يحقق مصلحتك » . وإذا سألك الصديق « ب » ماذا تعتقد أنه سيفعل ، فأنك تقول له : « نمي مصلحتك بصورة مطلقة ، وإذا حاول « أ » التغلب عليك مزقه إرباً حتى لو إستطعت إنقاذ حياة « أ » باشارة من إصبعك ، فليس هناك سبب يدعوك للقيام بهذا العمل ما دام لن يحقق مصلحتك الخاصة . إنك تقدم نفس النصيحة لمعارفك الآخرين .

إفترض الآن أن هناك فردا سمعك تقول كل هذه الأشياء ، فقد يتعجب (لسبب وجيه) لأنك حين نصحت « أ » بأن يعمل ما يريد تجاهلت مصلحة « ب » بحيث إعتقد من يراك بأنك صديق لـ « أ » وعدو لـ « ب » ،

وحينما نصحت « ب » بعد ذلك أن يفعل ما يريد ويتجاهل « أ » فيستنتج المشاهد لك أنك صديق لـ « ب » وعدو لـ « أ » . ولكن من أنت على أية حال ؟ إنك تبدو للفرد المشاهد كما لو كنت مريضا ، أو كما لو كنت لا تهتم إلا بمن هو أمامك ، غير واضع فى إعتبارك ما هو غير موجود أمامك منهم فى التو واللحظة ، وهذا ما قد يفسر تغيرك الفاجىء فى إتجاهاتك .

إن الشىء الغريب بصدد تغييرك ، هو إنك تبعاً لمذهب الأنانية السيكولوجى ، لا تعد شخصا متغير الإتجاهات ، فهذا يعتبر تعبيرا متسقا لإتجاه واحد طبقا لمذهب الأنانية السيكولوجى . فعندما يكون « أ » موجودا فان « أ » هذا هو الذى يهمك فى هذه اللحظة ، ولكن فى لحظة أخرى عندما يكون «ب» متواجدا ، يصبح هو موضع الأهمية ، أفليس هذا موقفاً غريباً ؟ لنتأمل هذا الحوار :-

X : هل تعنى أن الأنانى الأخلاقى اللا شخصى يقدم لـ « أ » و« ب » توجيهات غير متسقة مع بعضها البعض .

Y : إنه يحاول دفع (أ) لقهر (ب) ويقول لـ (ب) بأن يحاول قهر (أ) . وكما رأينا من قبل فتلك النصيحة غير متسقة ، فكلاهما يمكنه أن يحاول قهر الآخر .

X : إذن أين نقطة إعتراضك ؟

Y : النقطة هى أننا لدينا حالة من الإتجاهات غير المتسقة مع بعضها البعض . فالأنانى الأخلاقى اللا شخصى له إتجاه واحد نحو (أ) عندما لا يكون (ب) موجوداً ، وإتجاه واحد نحو (ب) عندما لا يكون (أ) موجوداً ،

فنى الاتجاه الأول يؤيد (أ) وفى الثانى ضد (أ) ، وأنا أسمى ذلك سلوك غير متسق .

X : أننى لا أرى هذا السلوك غير متسق على الأطلاق ،أنظر، لنفرض أنه جمع (أ) و (ب) و (جـ) و (د) الخ معا فى وقت واحد ، عندئذ ينصح صاحبنا الأنانى كل هؤلاء ببساطة كى يتبعوا مصالحهم الخاصة . أنه هنا لايخفى عن أى واحد منهم نصيحته بل هو يطلب من كل منهم أن ينمى مصلحته ضد مصلحة الآخرين جميعا .

Y : ولكن تفسيرك لا يغير الموقف . فاذا كان الأنانى الأخلاقى اللاشخصى يرى كل فرد على حدة ، فهو يقول ا « أ » أنه وحده هو الذى يهمه ، ويقول ا « ب » نفس الكلام وهلم جرا . فهذه النصيحة غير متسقة . وإذا كان يراهم كلهم معاً ، فما يقوله لهم هو أن كل واحد منهم فقط هو المهم ، فعدم الإتساق هنا أكثر عجاجا . لا يمكنك أن يكون لديك أربعة أفراد كل منهم هو الوحيد الذى يهم ، أكثر من أن يكون لديك أربعة مقاعد كل منها هو المقعد الوحيد فى الحجرة .

X : حقيقى أنه لا يمكن أن يكون لديك أربعة أفراد كل منهم الوحيد الذى يهم ، ولكن ما ذا يقصد بكلمة « يهم » ؟ فاذا كانت تعنى أن كل فرد له أهميـة مطلقة فاعتراضى يكون صادقا هنا ولكن ربما يقصد بكلمة « يهم » أن كل شخص له أهمية مطلقة فى ذاته أو إذا كنت تعترض على هذا المصطلح فكل شخص يجب أن يتصرف كما لو كانت له أهمية منفردة بذاتها ، فسوف تعترف من خلال هذا التفسير بعدم وجود تناقض .

Y : ولكن بالتأكيد هذا ما لا يقوله الأنانى الأخلاقى اللاشخصى ،

فسيقول « أ » إننى آمل أن تتغلب أنت ، وسيقول « ب » إننى آمل أن تتغلب أنت فكيف يأمل بأن يتغلب كلاهما على الآخر ؟

X : إذا كان صاحبنا الأنانى قال ذلك ، فسيكون رأيه غير متسق ، ولكن ربما لم يقل شيئاً من هذا القبيل على الإطلاق . فهو لا يقول بأنه يأمل بأن يتغلب « أ » على « ب » ، ويأمل أيضاً أن يتغلب « ب » على « أ » فى لحظة أخرى ، فهناك فرق بين القول « إننى آمل أن تتغلب » وبين القول « حاول أن تكسب » ، فهو لا يمكن أن يأمل بصورة تلقائية أن يكسب الفريقان فى وقت واحد ، ولكن يمكن أن يحث الفريقين على الفوز . ثم ما هو الخطأ فى أن تأمل بأن كلا منهما لن يرفع إصبعه لينقذ حياة الآخر؟ فربما كان هذا هو نوع العالم الذى يريده صاحبنا الأنانى . فقد لا تكون رغبته رغبة سارة ، ولكنها على الأقل لا تتسم بعدم الإتساق .

Y : حسناً سواء تضمنت عدم الإتساق أو لم تتضمنه فهذا هو موقفه : فهو يأمل بأن كلاهما سيكسب ، أو أن كل فرد من الأفراد هو الوحيد الذى يهم ، وهذا ما تم تفنيده على أنه غير متسق . ولكن وجهة النظر الأضعف والأقل تشويقاً ، وهى تلك القائلة بأن كلاهما يجب أن يحاول ، ما زالت وجهة نظر مقبولة ، فهى على الأقل تبدو متسقة .

وجهة النظر الأخلاقية The Moral Point of View

إذا كان مذهب الأنانية الأخلاقى لم يتلق الضربة القاضية من تلك الإنتقادات ، فقد تلقى بعض الضربات الساحقة التى لا يدركها الأنانيون الأخلاقيون عادة عند ما يفترضون المذهب بصورة ساذجة سريعة . وعموما

فانه يبدو من خلال مناقشاتنا السابقة أن مذهب الأنانية الأخلاقى لا يتفق مع وجهة النظر الأخلاقية ، ووجهة النظر الاخيرة لها أهميتها وينبغى أن نقوم الآن بتوضيحها .

إن وجهة النظر الأخلاقية ليست منزهة تماما عن الغرض كما يظن عادة ، كما أنها ليست وجهة نظر محايدة مائة فى المائة ، حقاً إنها وجهة نظر شاملة، ترى القضايا من كافة جوانبها ولا تلتزم بالإهتمام بمصلحة فرد بعينه بالذات ، فى أى مجموعة ، فكل قاض من المفروض أن تتوافر فيه القدرة على الحكم فى القضية بصورة محايدة ، بمعنى أن لا يكون متحيزاً أو منحازاً فى أى نزاع ، وإذا لم يكن كذلك فانه لا يصلح أن يكون قاضياً ، فتأمل مثالنا فى محكمة الطلاق ، فالزوج ينظر إلى المسألة من وجهة نظره ، فهو يريد حضانة الأطفال، والزوجة تنظر إلى المسألة من وجهة نظرها ، فهى تريد أيضاً حضانة الأطفال ، وأصدقاء الزوج سيميلون إلى تأييد الزوج ، وأصدقاء الزوجة سيؤيدونها ، أما القاضى فانه يجب أن ينظر إلى القضية بحياد، وبصورة تسمو على وجهة نظر الزوج والزوجة ، ولكن حقيقة الطبيعة البشريه هى أنه لا يوجد فرد يمكن أن يكون محايداً تماماً ، ومن هنا فالقاضى سيكون منحازاً إلى جانب ما رغما عنه ، فقد ينحاز إلى جانب الزوجة لأنها جميلة ، أو إلى جانب الزوج لأن قصة طفولته مشابهة فى بعض الأحوال لحياته هو شخصياً . ليس هناك شخص محصن ضد هذه التأثيرات ، ولكن يمكن أن يكون على الأقل مدركا لها ويحاول تصحيح موقفه . وفى الواقع قد يحاول القاضى التراجع كى يكون محايداً وحتى يقوم بتصحيح متطرف لهذه التأثيرات، وقد يجعل القاضى القضية أكثر سوءاً بالنسبة للزوجة لأنه يؤمن بأنه يجب ألا

يكون حكمه لصالحها ، نظراً لجمالها وجاذبيتها . ويجب أن نضيف إلى ذلك أن الحياد لا يعنى أن على القاضى أن يحكم على الطرفين بالخطأ أو بالصواب، كما لا يعنى الحياد كذلك الحلول الوسط (فإذا قال شخص بأن ٢+٢ = ٤ و ٢+٢=٥ ، فالحل الصحيح الوسط يكون ٢+٢= ٤ ½ أمر خاطىء) فلا بد أن يكون واحد من الجانبين صائباً والآخر خاطئاً، ولا وسط .

ولكن على أى حال سيحاول القاضى الفصل فى الدعاوى، ليس من وجهة نظر المختصين بها أو من وجهة نظر متحيزة ، ولكن من وجهة نظر المحايد الذكى ذو الضمير الحى . وبالطبع ليس من السهل عمل هذا ، خاصة بدون مرس أخلاقى كبير وخبرة طويلة .

دعنا نأخذ مثالا آخر: هناك سكان مختلفون فى مدينة نيويورك لهم آراء مختلفة بخصوص تشييد جسر بروكلين مع جزيرة مستيتن . وأصحاب المنازل الذين يجب أن يجدوا أماكن ليعيشوا فيها ، كانوا يعارضون بشدة بناء هذه الكبارى، والسكان الذين يعيشون فى جزيرة مستيتن، وأولئك الذين أرادوا أن يعيشوا ولكن لم يستطيعوا بسبب بطء خدمات الجسر ومعهم أصحاب السيارات بصفة عامة، كانوا يؤيدون بشدة بناء هذا الكوبرى ، ودافعوا الضرائب الذين لم يكن هناك إحتمال أن يذهبوا إلى جزيرة مستيتن، ولكن كان عليهم أن يدفعوا ضرائب زائدة لبناء الجسر كانوا ضد هذه الفكرة . فإذا كان مذهب الفلسفة الأنانى هو الفلسفة الأخلاقيه الوحيدة، فلن يكون هناك أى أسلوب لتسوية النزاع سوى أسلوب استخدام القوة . فقد كان من الممكن أن نقول لأصحاب السيارات . (أيد بناء الجسر بقدر ما تستطيع) ولكى تحرم أصحاب المنازل من هذه الإمتيازات أخبرهم (عارض البناء

بأقصى ما تستطيع) ، وهنا نحن لا نجـــد أنفسنا أمام سياسة شمولية ، وإنما سياسات محلية أو شخصية متصارعة المصالح ، ونجد ضغطـاً من إحدى الجماعات على الجماعات الأخرى ،ولا دخل للأخلاق هنا . ومن الصعب للغاية الإحتفاظ بوجهة النظر الأخلاقية ، إذا كان هذا العمل يناقض مصالحنا الشخصية الخاصة ، فالإختبار الجيد للحياد هو : هل تستطيع الإستمرار في نفس مسار الفعل حتى لو انقلبت القواعد؟ فأنت تنفعل من الكلام مع الشخص الذى يتلعثم فى كلامه والذى لا يتكلم بنفس السرعة التى تحب أن يتكلم بها ،فهل تعتبر أنه يتم تبرير هذا الإنفعـال إذا كنت تتلعثم أنت نفسك فى الحـديث ، محـاولا عمل أقصى ما تستطيع كى تتحدث بأوضح وبأسرع ما يمكن ؟ ولنفترض أنك سئلت كى تحكم النزاع بين (أ) و (ب) ، فبعـد أن كنت فى موقع (أ) أو (ب) فهل ما تزال تتصرف على نفس النحو الذى تصرفت به بعد أن علمت وعرفت ما لم تكن تعرفه من قبل؟

إن الأنانى الأخلاقى لا يمكن أن يقبل وجهة النظر هذه ، لأنه كأنانى يقبل فقط وجهة نظره هو ، فهو يغفل ما فى صالح غيره كلية وعند ما تتصادم مصلحته مع مصلحة الآخرين ، فليس هنـاك مشكلة ، فعادة ما يحدث هذا التصادم . وينتصر بالطبع لصالحه .

وقد يقول الشخص الذى يؤيد وجهه النظر الأخلاقية «وماذا بعد ذلك»؟ إننى أعرف ما هى وجهـة النظر الأخلاقية ، ولكننى لا أرى سببـاً وجيهاً لإعتناقها إذ لماذا يجب أن أعتنق الأخلاق أكثر من اعتنـاقى لمذهب الأنانية ! فلماذا يجب على أن أعتنق الأخلاق خاصة عند ما يكون مسار الفعل مؤديا إلى التضحية الشخصية من جانبى ، ولماذا يجب أن أهتم بالآخرين ولا أهتم بنفسى

فقط ؟ ولماذا يجب على أن أهلك نفسى من أجل الآخرين؟ ونظراً لأن الأخلاق تتضمن دائما عمل ما هو صائب ، حتى عندما يتعارض ذلك مع مصلحة المرء الخاصة ، فيصبح السؤال « لماذا يجب على أن أتصرف تصرفا أخلاقيا ؟ ولماذا يجب أن أكون أخلاقياً عندما لا تكون هناك ميزة لى حتى لو كانت هذه الميزة ستتحقق على المدى الطويل » ؟

علينا أن نبحث الآن عن إجابة شافية للسؤال ·

« لماذا يجب علينا القيام بأفعال صائبة ؟ » .

إن السائل هنا لا ينكر صواب أفعال معينة قد لا تكون فى صالحه الخاص، ولكنه يسأل عن ماهية العلاقة الموجودة بين صواب هذه الأفعال وإلتزامه بأدائها . فلنفترض أن شخصاً ما عرفته من سنين وقام بعمل أشياء كثيرة لك ، يسألك أن تعمل معروفا سوف يستنفد منك وقتا طويلا ومشقة ، فى حين أن وقتك مشغول ومشحون ، ليس هناك شك فى أن مساعدة شخص هو ما يجب عمله ، ولكنك تسأل نفسك : لماذا يجب عليك القيام بهذه المساعدة ؟

أ ــ الإهتمام بالذات A - Self - interest : إن أكثر الإجابات إعتيادا وشيوعا للسؤال الآتى : « لماذا يجب علينا القيام بأفعال صائبة ؟ » هى : « لأنها تستحق أن تفعل » أو لأن من صالحنا القيام بهذا العمل ، وأن من الشرف أن نقوم به » .

يقال أحيانا أن الشرف أفضل سياسة ، ولا شك أن أفضل سياسة هى تلك التى تفيدنا على المدى الطويل ، كن فى عون الناس عندما تعوزهم مساعدتك

لأنهم سيعاونوك عندما تعوزك معاونتهم ! !

لكن هذه العبارة « كن في عون الناس » هي عبارة لا أنانية في أسلوب صريح تماما ولكنها مع ذلك عبارة أنانية ، فاذا كنت تعاون الآخرين لأن ذلك سيمنحك سكينة العقل فمضمونها مايزال يعني « انك إذا لم تساعد أو تعاون الآخرين فلن تحصل على السكينة ولن يكون هناك أي التزام للقيام بهذا العمل . إذا كان هؤلاء الذين ينطقون بهذه الفتاوى لا يعونها من الوجهة الأنانية ، فانهم يضللون سامعيهم نظراً لأن الانطباع العام لدى الناس هو أن كل فرد يعمل لصالحه الخاص .

بالطبع يحتمل أن تقدم العدالة الكثير وقد يكون الأمر كذلك عندما تفعل أفعالا صالحة ، فأنت نفسك ستكون دائما المكاسب بناء على ذلك .

لكن هل الفعل الصائب دائما ما يكون في صالح فاعله؟ « لا » ، فكثيرما نسمع عن أن الخير يموت صغيراً وأن اللصوص الكبار يتخلصون منه، ومع ذلك فهناك أناس كثيرون عظام وفلاسفة أخلاقيون وآخرون قد أجابوا على سؤالنا « بنعم » فلقد رأوا أنه عندما يتم دراسة كل العوامل على المدى الطويل ، فالفضيلة تجزل العطاء وأن الجريمة لا تجزل هذا العطاء ، ودائما ما تجلب الأفعال الصالحة الفائدة إلى الفاعل وأول من اعتنق وجهة النظر هذه كان أفلاطون الذي قام بتكريس أطول حوار لديه وهو الجمهورية Republic لمحاولة إثبات وبرهنة هذه النظرة .

دعنا نرى باختصار أسلوبه في الدفاع عن موقفه :

بادىء ذي بدء ، أنه لمن الأفضل لك وفقا لرأي أفلاطون أن تحيا حياة

عادلة لـكى تنال من خلال هـذا الأسلوب إحترام جيرانك وأصـدقائك . ولا تستطيع أن يكون لك أصدقاء إلا من خلال هذا الأسلوب ، فان لم تكن من النوع الذى يستحق الثقة فيه ويدفـع ديونه ويلتزم بوعوده ، فان يثق فيك الناس الآخرون وستتوقف معاملتهم معك أما إذا كنت تستحق الثقـة ستنال إحترام وتقدير أولئك الذين يعيشون من حولك ولهذا السبب ، إذا كنت تتوقع معاملة لطيفه من الآخرين فمن الحكمة لك أن تسلك سلوكا طيبا نحوهم . فانك لن تأخـذ الا إذا أعطيت . وبالتأكيد يكمن هنـا السبب فى اتسامك بالأخلاقية ، وهذا السبب سيجذب أغلب الناس إليك .

فى الحقيقة ، يحتمل أن يكون هذا هو السبب الرئيسى فى اتجاه الناس نحو الأخلاق تاركين مصالحهم الخاصة . ومع ذلك لا يحمل أفلاطون الـكثير من خلال جدله لصالح الأخلاق ، فالرأى العام والتقدير العام لا يمكن الثقة فيها وهما طائشان ، فقد يحترمك جيرانك لأشياء لا يجب عليهم إحترامك من أجلها مثل حصولك على مليون دولار من وراء عملية قمار غير قانونية أو قد يحتقرونك لعدم تكوينك لثروة كبيرة بأى وسيلة كانت أو قد يكنون لك الحب لفضائل يعتقدون خطأ أنك تمتلكها أو قد يمقتونك لسيئات لم ترتكبها على الإطلاق .

وعلى كل فاذا كانوا يحبونك اليوم فقد لا يحبونك غدا على الرغم من أنك نفسك لم تتغير . ويقول أفلاطون أن سعادتك ينبغى أن تقوم على مميزاتك الحقيقية وليس على أساس التغير الدائم .

يؤمن أفلاطون بان سعادة الإنسان فى أن يكون أخلاقيا بغض النظر عما إذا كان أصدقاؤه ومواطنوه يضعونه فى منزلة عالية أم لا . فالرجل الصالح يحق لمن يكون أقـل سعادة بسبب توجيه الشتائم له لمظالم لم يرتكبها . وفى

الواقع يجعل أفلاطون مهمته في غاية الصعوبة عندما يرفض الاعتراف بادنى مكافاة من العالم الخارجي كأساس لسعادة الرجل العادل .

فهو يسألنا أن نتخيل من ناحية ، رجلا عادلا يعتقد الناس فيه أنه ليس كذلك ومن ثم فهم يكرهونه وينبذونه بسبب مظالم وهمية لم يرتكبها . ونتخيل من ناحية أخرى رجلا ظالما بل نموذج للشر لكنه ماهر جدا في خططه إلى حد أنه يعتقد بصفة عامة أنه أكثر الرجال عدلا ويمتدحونه لذلك ويقومون بتملقه ويتبعونه في حله وترحاله بسبب صلاحه الوهمي .

إذا كانت اثابات العدالة موجودة في إحترام المرء لاخوانه فالرجل العادل الذي يعتقد خطأ أنه غير عادل سيكون تعيسا للغاية والرجل الظالم الذي يعتقد خطأ أنه عادل سيكون أسعد البشر .

لا يستنتج أفلاطون أن السعادة التي يتمتع بها الرجل العادل ليست نتيجة شيء ما لا يمكن الوثوق به وخاضعة للخطأ مثل آراء رفقائه ، فالسعادة التي يمتلكها الرجل العادل هي نتيجة لشيء في داخله وليست نتيجة لشيء ما خارج ذاته مثل الشهرة والسمعة والاحترام،فلا تتوقف سعادته على ما إذا كان الناس يحبونه أو يكرهونه ، يبجلونه أو يضطهدونه ، ولا تتوقف سعادته عما إذا كان غنيا أو فقيرا ، ملكا أو عبدا حتى لو كان في صحة جيدة أو مريضا . فسعادته تتوقف فقط على حالته الداخلية وهي حالة روحية بحته .

فما هذه الحالة الداخلية ؟

لقد قسم أفلاطون النفس الأنسانية إلى ثلاثة أجزاء :

العنصر العاقل Rational element الذي يتحكم في الأجزاء أو

العناصر الأخرى . والعنصر الروحي The spiritual element والذى تم تفسيره بصور متنوعة ولكن يحتمل النظر اليه بأنه نوع من الحث أو قوة الإرادة أو الضمير ، ذلك الفرع التنفيذى الذى يحول القرارات التى تصل إلى العقل إلى أفعال

والعنصر الثالث هو العنصر الشهوانى The appetitive element (الشهوات الجسمانية) التى ينبغى كبحها على الرغم من أن العقل لا يقمعها كلية. وهناك الكثير ليقال عن هذا التقسيم للنفس أكثر من الوصف المختصر، ولكنه تقسيم مألوف وليس من الضرورى ذكر التفصيلات هنا عنه فالكائن البشرى كما يصفه لنا أفلاطون هو ذلك الكائن الذى تلعب فيه العناصر الثلاثة دورها السليم فى كل متكامل ، فاذا تم ذلك كان سعيدا. ولقد وضع أفلاطون أحوالا للصحة النفسية مثلما يضع الطبيب شروطا للصحة الجسمانية

فالفرد الذى لا يمتلك داخل نفسه شروطا لسعادته النفسية هو فرد تعيس، ولا يهم مقدار الناس الذين يبجلونه أما ذلك الذى يمتلك بداخله تكاملا نفسيا فهو الانسان السعيد مهما كانت نظرة قومه إليه أو ما قد يفعلونه له .

من الواضح تماما ان علم النفس عند افلاطون قديم إلى حد ما . فالنفس لاتنقسم فى علم النفس الآن إلى ثلاثة اجزاء وعلاوة على ذلك يمكن اثارة تساؤلات لاتحصى بصدد تطبيق علم النفس عند افلاطون على مواقف معينة . ولكن دعنا نتجاهل تلك الاعتراضات ونعلق باختصار على موقف افلاطون حتى الآن .

أ ـ هناك حقيقة معينة لا يمكن انكارها فى الموقف العام . فبعض الناس

يتمتعون بما يمكن أن يطلق عليه المزاج أو الطبع السعيد Happy Temperment فهم سعداء نسبيا بغض النظر عن نوعية هـذه السعادة ، فيمكنهم التغلب على أسوأ المحاكمات والمحن التى تأتى بها الحياة ويخرجون منها تقريبا بدون ضرر ، فى حين ان هناك اناساً آخرون لم ينعم الله عليهم بهذه الخصال أو هذه الطباع ، تطيح بهم تقلبات الزمن إلى الحضيض ، يصابون بالضربة القاضية فيما يختص بالسعادة من أشياء لا تسبب اى حد من المضايقة للشخص المتصف بالطبع السعيد .

ب — ولكننا عندما نقول بأن سعادة كل فرد مستقلة تماما عن العوامل الخارجية فهذا يعتبر مبالغة فظيعة فى القول، وعلى الأقل فيما يختص بأغلب الناس فى أغلب الأوقات . فقد يكون الفرد سعيداً فى وجود أسرته وأصدقائه وقد يكون تعيسا فى غيابهم وفى موتهم . وقد يكون الفرد سعيدا عندما لا تكون لديه هموم مالية ويتمتع بصحة جيدة ، وبالتأكيد يعيبه الشقاء عندما لا يعرف مصدر وجبته القادمة أو عندما يعانى من ألم مستمر أو ضيق فهل يمكن أن يكون الفرد سعيدا عندما يقومون بتعذيبه على آلة التعذيب !

إن مقدار توافق تكوينه الجيد ، ومقدار السعادة التى يكون عليها من خلال حالته المزاجية ، يرتبطان بلا شك بالمواقف الخارجية .

جـ — وعلى أية حال لم يتم الإجابة حتى الآن على سؤالنا الأساسى فحتى لو سلمنا مؤقتا بأن السعادة تعتمد على حالة روح الفرد ولا تعتمد على حالته الخارجى ، فينبغى أن نسأل « ما علاقة كل هذا بالأخلاق » ؟

أن ما ينبغى أن نبرهن عليه هو أن الرجل الأخلاقى هو رجل سعيد .

فحتى لو كان علم النفس عند افلاطون صحيحا وحتى لو كان زعمه بصدد السعادة مسألة ترجع كلية للانسان الداخلى أو الروح ، فما زال عليه أن يبين لنا أن الانسان الاخلاقى هو ذلك الإسان السعيد والإنسان اللاأخلاقى هو الإنسان التعيس . ويستمر افلاطون فى عرض موقفه فيقول: أن هناك عدداً من الظالمين: هناك اللصوص الخطرين ، والأزواج القساة على زوجاتهم ، والنصابون الرخيصون ، والمنافقون المتدينون والديكتاتور الطاغية القاسى .

والديكتاتور الطاغية هو فى نظر أفلاطون ذلك الإنسان المسكون بالرغبة فى نيل سلطة وقوة مطلقة معتقداً انه إذا نال القوة أو السلطة على حياة مصائر الكائنات البشرية ، فسوف يكون أسعد البشر ، إلا أن افلاطون يعتبره أكثر البشر تعاسة ، ففى المقام الأول فان رغباته من ذلك النوع الذى لا يمكن إشباعه على الاطلاق فعندما ينال هذه السلطة ، يريد سلطات أكبر وعندما تخول له سلطات أكبر مايزال يريد الأكثر فشهوة السلطة هى شهوة تطعم نفسها وتنمو على نفسها ولا يمكن إشباعها كلية وينطبق نفس الشيء على الاشباع الجنسى ، والطمع فى الذهب ، والرغبة فى الشهرة والفرد الذى يستسلم لهذه الرغبات فى محاولة لاشباعها، طبقا لرأى افلاطون هو كمن يصب الماء فى وعاء تتسرب منه المياه ، فكلما إزداد صبك للماء كلما إزدادت فتحة التسرب فى الوعاء المثقوب وكلما اضطررت إلى الاحتياج للماء أكثر كى تصبه ليعوض الفاقد من التسرب وهكذا بلا نهاية . ومن الواضح أن الإنسان الذى يكرس حياته لإشباع رغباته التى لا يمكن إشباعها من خلال طبيعتها ذاتها لا يمكن أن يكون إنسانا سعيداً . وفى الواقع يقول عنه افلاطون انه أتعس رجل من بين كل رجال الدنيا فهو يعتقد بأن السلطة ستشبع رغباته فى حين انها

تزيد فقط من شهواته كثيراً جداً . ويستمر افلاطون فى القول بأن الشخص الكف، هو ذلك الذى يبحث عن أفضل اسلوب يعيشه الفرد فى الحياة .

فالشخص الكف، الذى يفعل ذلك هو ذلك الشخص الذى مارس كل مصادر السعادة ، أما الطاغية أو العبد فهما ليسا فى موقع يخولهما الحكم عن أفضل مصادر السعادة .

فالطاغية لايعرف أى شىء عن مصادر السعادة المتاحة للرجل المفكر أو الرجل الذى يعيش أو يحيا حياة اخلاقية بدون التعدى على حقوق رفقائه ، فما يظهر بالنسبة للطاغية مؤقتاً على أنه يقدم له أوج سعادته وهى الحياة اللااخلاقية، هو فى الواقع أحط درجات السعادة .

ماذا سنقول بصدد هذا الجدل ؟ الواقع أننا قد لا نقبل اطلاقا وصف أفلاطون للطاغية على جميع الطغاة فهناك فروق فردية ومع ذلك فمن أجل الاختصار سوف نسلم بكل ماقاله افلاطون بصدد حياة الطاغية وحالة سعادته.

ولكن عن ماذا يظهر هذا الجدل ؟ أن الجدل يظهر شيئاً واحداً فقط وهو نمط الإنسان اللااخلاقى الذى يتحول إلى نمط غير سعيد لأنه لايعرف المصادر الحقه للسعادة وهي المصادر الروحية والمثالية ويلجأ إلى إشباعات مادية لاتنتهى ولاتشبع أبداً وفى هذا تكمن تعاسته ولنا الآن أن ننظر فى هـــذا الموقف الأفلاطونى :

(١) ليس ضروريا أن يكون أغلب مانطلق عليهم بالاخلاقيين هم أسعد الناس فهناك حجرات عثرة معينة تقف أمام هــذه السعادة ليست موجودة فى

طبيعتهم ولكن ازالة الشرط غير المفضل لا يضمن وجود الشرط المفضل بصورة إيجابية أكثر مما يضمنه ازالة الصخور من الميدان أن يجعل التربة خصبة وأن أفلاطون لم يطلعنا ولم يؤكد على أن الإنسان الاخلاقى دائما سعيد بمعنى ان الاخلاق صالحة للسعادة .

(٢) تعتبر قضية افلاطون الثانية مقبولة أكثر ، أو على كل أكثر إثارة للجدل هل الأخلاق شرط ضرورى للسعادة ؟ حتى لو لم تكن الأخلاق بمفردها كافية بضمان السعادة فربما انها شرط أو حالة سلبية بمعنى انه ربما لا يمكن نيل السعادة بدونها .

فيما يتعلق بمثال أفلاطون عن الطاغية وتطلعه إلى السلطة المطلقة فان علم النفس الحديث دعم كثيراً من جدل أفلاطون . فالمجرمون والقتلة واللصوص المحترفون والديكتاتور والطاغية الذى لا يسعى إلى شىء سوى إشباع شهوته للسلطة والقوة فهؤلاء كما يتفق علماء الطب والنفس أفراد تعساء تعاسه عميقة تسير فى عقولهم اللاواعية شبكات معقدة للصراعات الداخلية ولا سيما الدفاعات الشبيهة بالعدوانية ضد دوافع التمرد فى الطفولة المبكرة المخضبة بالصبغة الماسوخية . فاذا أراد المرء العثور على الناس السعداء فلا يحتمل أن يجدهم بين أعضاء « المافيا » فمثل هؤلاء الافراد لا يعرفون السكينة الحقيقية للعقل فكل ما يمكنهم عمله هو التآمر والتخطيط الشيطانى والقتل والمجازفة بصورة مستمرة .

وهم لا يتذوقون على الاطلاق الأمان فى الحياة ولا يثقون فى أن أحداً لن يقتلهم مثلما قتلوا الآخرين وهم غرباء ممزقون داخليا يكبتون فى أنفسهم عقداً وصراعات لا تنتهى ويشعرون دائما بالخوف ويشعرون الذنب.

فعلى الفرد أن يقرأ فقط تواريخ حالات هؤلاء الأفراد فى كتب الطب النفسى ليقتنع من جديد بوجهة نظر أفلاطون ، بدليل أوضح بكثير مما أورده أفلاطون وليعلم أن الرجل الأخلاقى وإن كان غير سعيد دائما فان الرجل اللا أخلاقى شقى باستمرار .

إن هناك كثيرا من الناس اللا أخلاقيين تحولت حياتهم إلى شقاء بسبب ما يحملونه من مخاوف وأوهام ومشاعر الذنب التى يحملونها فى أنفسهم منذ سنوات طفولتهم المبكرة ويعاقبون أنفسهم على أفعال الطفولة يوما بعد يوم وربما يشعر الأخلاقى أكثر من اللا أخلاقى بالتعاسة بشكل أكبر بسبب أفعال زهيدة أو هنات بسيطة .

إن ما تظهره هذه الملاحظة هو فقط أن الطب النفسى لا يكترث بالفئات الأخلاقية وإن كان هذا لا يعنى أن الشخص غير الأخلاقى سعيد على الدوام.

فهى تبين لنا فقط مرة أخرى ما لاحظناه من قبل من أن الشخص الأخلاقى ليس سعيد دائما وأن الأخلاق ليست شرطا كافيا للسعادة رغم أنها شرط ضرورى . دعنا نستشهد بأمثلة قليلة لتوضيح هذه النقطة :

(١) غالبا ما تخبرنا الروايات أن الأخلاقيين من الناس والذين يقومون بعمل أفعال صالحة لا ينالون عنها ولو « مؤقتا » اثابات أو مكافآت فيساعد الفرد كثيراً من الفقراء والمعوزين بالمال والنصيحة والوقت ، ويبدو أن الذين ينالون تلك المساعدات لا يقدرون ذلك عندئذ بعد سنوات فيما بعد عندما يكون المتصدق أقل توقعا لرد الخدمة له وأكثر إحتياجا لها ، يظهر واحد من هؤلاء الأشخاص الكثيرين الذين قام بمساعدتهم فجأة ويمد يد المساعدة له (تذكر

مثلا كتاب تشارلز ديكنز الآمال العظيمة) فمثل هذه القصص تبعث على الدفء حقا وتبعث على العزاء ولكن ماذا عن آلاف من هذه الحالات التى لا يجد فيها المتصدق واحداً من الذين تلقوا المساعدة منه وهو فى أزمة حرجة أو فى أى موقف آخر؟ وربما يموت المتصدق بسرعة جداً دون أن يتلقى أى أنباء به أو قد يتأخر قطاره للغاية جدا حتى يفوت الأوان .

فهذه المواقف تمضى بدون تسجيل إلى درجة كبيرة لأنها لا تشد إحساسنا الرومانتيكى فى الرغبة الشديدة فى أن تتحول الأشياء بما تتفق ورغباتنا .

(٢) هناك شقيقان احدهما عامل كادح والآخر متواكل . الشقيق الأكبر لم يستطع أن يتعلم وهو يعمل ليل نهار من أجل أخيه الصغير المعتاد أن يذهب إلى المدرسة . والأخ الأصغر على أية حال لا يستفيد من تعليمه ، وهو دائما ما يقحم نفسه فى مشكلات ،والأخ الأكبر معتاد على تخليصه من السجن ودفع كفالته . فهذا الأخ الأصغر يعتمد على عون أخيه الأكبر له ولذلك يدخل فى مشكلات ومآزق ويحيا القلق باستمرار وهو يقول « دائما ما يساعدنى جورج فى المآزق » فالدخل الأكبر للاخ الأكبر ينفقه لكى يعول أخيه الأصغر، والذى لن تعوله الدولة مادام له أخ أكبر قادر على ذلك . وكرم الأخ الاكبر يعنى تضحية طوال الحياة ولا يجنى منها شيئا حتى الاشباع الشخصى طبعا كان من الممكن أن يستفيد الأخ الأكبر من ماله وسيكون ذلك أفضل له، ومع ذلك فهو يشعر أنه ما دامت له القدرة على المساعدة فانه يجب عليه أن يعتنى بدمه ولحمه حتى لو كان احسانه يعنى أنه نفسه لن تكون له مدخرات ليوفرها فى شيخوخته. والاخ الاكبر كان يعيش لسوء الحظ فى قصة حب ويعيش حياة تعسة نسبيا ،فى حين أن الاخ الاصغر كان أكثر جاذبية للجنس

الناعم ولقد استمتع بكثير من وقتـه على الرغم من كسله واحتياله وتواكله المستمر على طيبة أخيه الاكبر ، فالأمر هنا هو أن احدهما أخلاقى أكثر والآخر سعيد أكثر .

(٣) هناك كاتب صغير يقرر أنه لا بد من أن يختلس ٥٠ الف دولار لتدبير أموره. افرض أن أحدا لن يتعرف على هويته فهل يقبل على فعلته تلك علما بأنه يقع تحت ضغوط كثيرة فخطيبته لن تتزوج منه إلا إذا كانت له القدرة على أن يعولها بالاسلوب الذى إعتادت أن تعيش به ، وهو يريد أن يستقر معها فى منزل فخم ، ويحيط نفسه بكتب وجهاز تسجيل وأشياء متنوعة فى الفن ويعيش حياة سارة تجمع بين الثقافة والتآلف الاجتماعى ، وهو يريد ألا يكرر هذا الفعل مرة أخرى على الاطلاق ، إن ما يريده هو انهاء هذا الفعل بعد أن يتمه أى أنه سيفعل ذلك لمرة واحدة وإلى الابد

ثم يشترى منزلا ويستثمر بقية ماله بحكمة لكى يستمتع بدخل مستمر منه ويتزوج الفتاة ويحيا حيـــاة سعيدة بعد ذلك وهو لا يشعر بالقلق إزاء الآخرين خوفا من أن يكتشف أمره لانه قد نظم الاشياء حتى لا يقع اللوم عليه. وعلى كل فهـو ليس صاحب مزاج متقلب وليس من النوع الذى يعيش على ذكريات الماضى المؤلمة . ولقد وهب طابعا سعيداً ما دام يعتنى براحته يوميا ولم تكن السعادة ممكنة إن لم يرتكب هذا الفعل اللاأخلاقى . وعلى ما يبدو فالجريمة أحيـانا ما تجزل العطاء فى الواقـع ، فهى أحيـانا كثيرة تعطى بصورة جيلة ، ولا يعانى هؤلاء الذين يرتكبون جرائم دائما وخز الضمير أو الخوف من ان يكتشف أمرهم ، فهم غالبا ما تكون معاناتهم ذات حدة اقل من العصابيين والمـرضى النفسانيين الذين يملئون مستشفيات الامراض العقليـة

والذين لم يرتكبوا أى جريمة على الإطلاق ولكنهم ضحايا أبرياء لمواقف ضغطت عليهم بشدة فى الماضى البعيد جداً .

(٤) هناك شخص يتصف بالحساسية الكبيرة وبالمشاعر الانسانية الفياضة وبالضمير الحى عندما يقوم بتحقيق ما يؤمن بأنه من واجباته نحو الاخاء الإنسانى وهو يدرك إدراكا حاداً أن الجنس البشرى حالته متأزمة وليس ثمة سبيل لتغيير تلك الحالة بواسطة شخص واحد ومن ثم يفتقد السعادة. وهناك إنسان متبلد الشعور لا يحس بهذا الموقف وبذلك يكون سعيداً رغم أنه أقل شاعرية وذكاء وضميراً .

(٥) هناك فى قاعة المحكمة إنسان محتال ماهر للغاية فى اختلاق حكايات وأكاذيب بإمكانه البكاء والكذب بصورة غريبة ، لكن بانفعال يؤثر على مشاعر المحلفين حتى يحكموا عليه بالبراءة رغم ان اتهامه حقيقى .

وهناك أيضا رجل متهم عن زيف وهو برىء فعلا ولكنه ليس ماهراً فى اختلاق دور أمام المحلفين رغم أن كل كلمة فى حديثه صادقة ولكنه يخفق فى التأثير على المحلفين .

ويتم توجيه الادانه له على الرغم من انه برىء . فالمثل القائل بأن العدالة تنتصر دائما هو مثال سخيف ولكن قانون الطبيعة الإنسانية يقول أن لكل مثل مثال يقابله مثال مناقض له. ونحن نستخدم ببساطة المثل الذى يلائم المناسبة.

ولا يكاد يكون هناك حاجة إلى أمثلة أخرى فليس هناك شىء أوضح من أن يفكر الفرد فى حالة العالم والشعوب التى تعيش فيه مع أنه ليس هناك تناسب تماما بين الميزة الإنسانية الأخلاقية والسعادة الإنسانية .

إن السبب الرئيسى الذى يمنعنا نحن الأمريكان بصفة خاصة من إقرار هذا الظلم هو ذاك الأمن الذى يجعلنا نؤمن بأن كل شىء سيصبح على ما يرام على الرغم من أن الخبرة اليومية تناقض هذا الإفتراض، ولقد شاهدنا كثيرا من القصص السينمائية والتليفزيونية إلى حد أننا قلبنا الأشياء رأسا على عقب، فنحن نحكم على الحياة بأنها شبيهة بالخيال بدلا من الحكم على الخيال بأنه مثل الحياة .

إنه من الصعب فى ضوء هذه الأمثلة أن نتجنب المـــوافقة على ملحوظة هنري فيلدنج Henry Filding

هناك مجموعة من الكتاب الأخلاقيين أو الدينيين الذين يعلمون أن الفضيلة هى الطريق الأكيد نحو السعادة والرذيلة تؤدى إلى البؤس فى هذا العـالم فهذا مذهب صحي ومريح وليس لدينا بصدده سوى إعتراض واحد وهو بالتحديد إنه ليس حقيقى .

وعلى كل هناك إعتبار آخر يجب تقديمه قبل أن نطرق هـذا الموضوع وهو أن الأخلاق تتبدى فى الأفعال الأخلاقية القوية مثل الوفاء بالدين وتنفيذ الوعود والإلتزام بالعهود فهذه الأمور تكسب الفرد إحترام الآخرين وتعلى من سمعته فى مجتمعه وتعمل على رفاهية المجتمع ككل وليس رفاهية الفرد فحسب.

وهذا لا يأتى من وجهة نظر الأخلاق إلا إذا شاركت الآخرين أفراحهم وأحزانهم وشاركوك هم أفراحك وأحزانك أيضا .

الأمر الالهى Divine Command

دعنا الآن نعود للاجابة على السؤال التـالى لماذا يجب أن أكون أخلاقيا بالتحديد الآن الله سيثيبنى إذا كنت أخلاقيا وسيعاقبنى إن لم أكن كذلك ؟!

١ ـ قد يقول فرد ما« دعنا نسلم بأن الرجل العـادل في هذه الدنيا غالبا مايكون غير سعيد والرجل الظالم دائما ما يكون سعيداً». ولكن لاتنطبق هذه الحقيقة على العالم الآخر عندما تتساوى كل هذه الرصائد .

في الواقع فالحقيقة هي أن وجود اجحافات ومظالم فظيعة في هذه الدنيا هو إحدى الأسباب التي دعت أناس كثيرون يجادلون بأنه ينبغي أن يـكون هناك عالم آخر يمكن التغلب فيه على هذه المظالم . وبالطبع فان حقيقة أن هذه الدنيا غير عادلة لاتبرهن على وجود عالم آخر عادل كما أن حقيقة ان النـاس جوعى لاتبرهن على وجود دائم للطعام . وعلى كل فالقول بحيـاة أخرى ستحسم فيها التناقضات بين الفضيلة والسعادة يبدو أنه يحل مشكلة أولئك الذين يفعلون خيراً في هذه الدنيا ومع ذلك لايحصلون على السعادة . فأولئك الأشرار الذين يصلون رغم لا أخلاقية أفعالهم إلى تحقيق سعادتهم كأنهم يقررون أنك إذا نظرت إلى هذه الحياة فلا يبدو انها تتطلب أن تكون أخلاقيا لكن الدعوة لأن تكون أخلاقيا تستحق الإهتمام فقط إذا آمنت بعالم آخر يسوده الخير والعدل بحيث أن ما تظن أنك ألقيته هدراً سيعود عليك بربح مركب .

وأول شيء يمكن أن نلاحظه هنا هو أن هذا القول سيجـذب فقط أولئك الذين يقبلون مذهب أو عقيدة الحيـاة الأخـرى الذى يوزع فيها الله العادل الاثابات والعقوبات تبعا لميزة كل فرد ، أما أولئك الذين ينكرون هذا المذهب فليس من المؤكد أن يتأثروا به كسبب يدعو إلى الأخلاق ، ونظراً لأن الجـدل يعتمد على صدق هذا المذهب فمن الأفضل للمرء أن يتأكد تماما أنه مذهب صادق أولا حتى لا يخاطر بنفسه من أجـل الحصول على سعـادة أخروية ثم لا يجد شيئا من ذلك ويتضح له أنه قد تم خداعه .

وعلاوة على ذلك إذا كان السبب الوحيد الذى لديك أن تكون أخلاقيا هو ان الله سيعاقبك إذا لم تكن اخلاقيا أو سيثيبك إذا كنت أخلاقيا عندئذ فاللحظة التى تشك فيها فى وجـــود الله ستمتنع فيها أيضا عن أن تكون أخلاقيا .

وحتى بالنسبة لاولئك الذين هم معتقدون أساسا بوجود حياة أخروية يحددها لهم دينهم ، هناك نقطة يتبقى عليهم مواجهتها بانصاف .

٢ ـ عندما يقول إنسان يجب على أن أكون أخلاقيـا لأننى إذا لم أكن كذلك فسوف أعاقب فهو ينجذب بقـدر كبير إلى الدوافـع الأنانية حين يهتم بالعالم الآخر بدلا من العالم الحاضر ،والشخص الذى ينبع تصرفه بارادته من هذا الدافع فانه يلعب فقط مباراة ذات خطورة أكبر فهو يعلن بارادته تأجيل هذه الاثابة أطول قليلا لكى يجمع معدلا أكبر من الأرباح فى العـالم الآخر ومن هنا تكون أنانيته أنه مثل من يعمـل ساعات أطول لـكى تكون ساعاته الإضافية أكبر ومكافآته أعظم فى نهايات الأسبوع أو الشهر .

وهناك جاذبية للعقوبات والاثابات الإلهية ولـكن قد يقول إنسان ولكن الإهتمام بالذات ليست السبب الوحيد الذى يدعو الناس إلى إتباع علم الأخلاق الدينى على الرغم من أنه قد يكون السبب الذى نواجهه بصورة متكررة فقد يقدم الإنسان أفعالا صالحة ليس لأنه يخشى العقوبات الإلهية أو يتوقع إثابة فى الحياة الأخروية ولـكن ببساطة لأنه يحب ويعبد الله الذى يصلى من أجله فالمرء يمكن أن يتصرف تصرفا نابعا من الحب والإخلاص وليس نابعا من مجرد الخوف من العقاب أو الامل فى نيل الثواب .

لـكن هـل حبنا لله حب عاطفى نسلم به ونقبـــله قبولا دون تفكير أو

تمحيص ؟ أم انه حب لله باعتبار أنه حاصل على كل الكمالات وأنه خير بذاته ؟ الواقع أن الأجابة الصحيحة هنا هى أننا نحب الله ومن ثم نطيع أوامره الأخلاقية لان الله خير وان ذاته خير .

وأنه يرغب فى نشر الخير فى العالم، وهو يأمرنا بعمل ما يراه خيراً حتى لو كانت هذه الإجابة ستنطبق فقط على أولئك الذين يؤمنون مسبقا بوجود الله وأن الله خير فاذا تم التسليم بهاتين القضيتين فسيكون من الطبيعى الإعتقاد بأن الله سيحاول زيادة الخير فى الدنيا من خلال أمره لنا بأن نؤدى الخير ولكن إذا كان هناك خير ألا يجب أن نؤديه سواء بوجود الله أو بعدم وجوده ؟

٣ ـ ما يزال هناك تفسير آخر ينبغى تقديمه وهو يتعلق بما يقوله بعض الناس من أنه يجب أن تكون أخلاقيا ليس طمعا فى ثواب أو خوفا من عقاب وليس لانك تحب الله وتفعل ما يأمرك به من وازع الحب ، ولكن لان الله هو الذى خلقك وخلق العالم كله ، ومن ثم فله الحق أن تطيعه .

The Common Interest الصالح العام

دعنا نعود إلى إجابة ثانية للسؤال لماذا يجب أن نكون أخلاقيين قد تكون الإجابة الصحيحة لكى أحافظ على نظام المجتمع وتحقيق سعادته ورفاهيته الكلية ومن ثم يجدر بنا البحث عن تنظيم نستطيع من خلاله العيش معا بأسلوب يجعلنا نحقق كثيراً من مصالحنا بقدر المستطاع ، ومع ذلك لا نمنع الآخرين من تحقيق مصالحهم أيضا ولكى نعيش على هذا النمط فنحن مضطرون إلى الإلتزام بقواعد معينة وأنواع معينة من القواعد التى تطالب منا أن نهتم بأمان ورفاهية الآخرين .

تأمل جماعتين من النـاس فى أى حجم تحب : يعيش الناس فى المجموعة الأولى بقواعد معينة ثم يبتعدون عن القتل والسرقة و إرتكاب أفعال أخرى عدوانية ضد بعضهم البعض وفى المجموعة الثانية لا يرغب النـاس أن تقيدهم أى قواعد فهم يرتكبون أعمال الإعتـداء ضد بعضهم البعض حافزهم الإنتقام ورائدهم الفوضى . لاشك أنك تسلم معى بأن المجموعة الثانية سيعيش أفرادها فى خطر مستمر فيمكن أن يكونوا ضحية للناس الآخرين بدون اللجوء إلى القانون، وأن أعضاء المجموعة الأولى أحسن حالا من اعضاء المجموعة الثانية فأعضاء المجموعة الثانيـة يعيشون فى الحقيقة حالة الطبيعـة كما يصفها هوبز Hobbes بأنها حالة حرب الجميع ضد الجميع انهم لايتصرفون طبقا لقواعد معينة عندئذ سيكون هذا فى غير صالح كل عضو فى المجموعة .

وعلى الاقـل فان التصرف تبعا للقواعد سيكون فى صالح كل عضو فى المجموعة فى أغلب الأحوال ـ فمثلا من صالحى أن أكون شريفا لأنى عندما أكون أمينا أنال إحـــترام الآخرين وسيثقون بى فى العـلاقات الشخصية والمشروعات التجارية ومن صالحى الإمتناع عن الاعتداء على الآخرين لأنى إذا كنت أسبب خسارة للاخرين فمن المحتمل أن يتم القبض على و يسجنوننى بالإضافة إلى أنه سيكون لدى أصدقاء قليلون إن وجد الأصدقاء الحقيقيون.

مع ذلك قد لا يكون من صالحى الشخصى أن أعيش بالقواعـد فى كل المناسبات فلنفترض مثلا أن تطبيق القانون متراخ أو اننى يمكن أن أقدم رشـوة للموظفين المسئولين وأستطيع من خـلال ذلك أن أسلب منك مـالا يخصنى وأكون متأكدا جداً أنه لن تـتم محاكمتى على إرتكابى لهذه الافعـال عندئذ فلما لا أسرق ولا أرشى الآخرين ؟ ألا ينبغى على عدم إرتكاب مثل هذه

الجرائم ليس لأنها لا تحقق مصلحتى الشخصية ولكن لأنها تعمل ضد مصالح الجماعة ككل أو بمعنى آخر ضد الصالح العام ؟

إن الإجابة على السؤال لماذا يجب أن أكون أخلاقيا ؟

أصبح الآن واضحا وذلك رغم أننى أعتقد أن هناك من الناس من يطلب مبررات أكثر ولنسمع ولنقرأ معا هذا الحوار .

ـ لماذا يجب على أن أساعد شخصا آخر عندما لا يكون من مصلحتى القيام بهذا العمل ؟

ـ لأنه من مصلحتنا المتبادلة أن نساعد الآخرين .

ـ أعرف ذلك ولكن ما يهمنى فى ذلك إذا لم يكن من مصلحتى تقديم المساعدة .

ـ ولكن ألا تريد أن أعيش تبعا للقواعد التى وضعها المجتمع من أجل المصالح المتبادلة لأعضائه ؟

ـ ليس عندما تكون هذه القواعد ضد مصلحتى .

ـ لقد عاش الناس الآخرون بالقواعد وضحوا من أجلك حتى عندما لم يكن من مصلحتهم القيام بهذا العمل .

ـ أعرف ذلك .

ـ إذا لم يفعلوا ذلك لكان من المحتمل لك أن لا أجدك هنا كى أخبرك بما حدث .

ـ أنا أعرف ذلك أيضا .

– عندئذ اليس من العدل أن تقدم المساعدة للاخرين حتى لو كان ذلك ضد مصلحتك أحيانا .

– ربما يكون ذلك معقولا ولكنني لا أرى السبب الذي يدعوني إلى القيام بهذا الفعل لذا فليس ذلك معقولا .

– ولكن إذا ضحوا من أجلك عندما احتجت مساعدة والآن تنظر حولك وتتخلى عنهم عندما تعوزهم مساعدتك .

إن ما تقوم بعمله ما هو إلا تطفل .

– نعم انني متطفل ولكنني لن أعمل ما هو ضد مصلحتي .

– انني لا أقول إنك ستفعل ذلك ولا أقول لك انك يجب أن تفعل ذلك .

– ولكنك مازلت لم تقدم لي حتى الآن سببا معقولا لماذا يجب علي ذلك ؟

– لأنه من الصواب هل هناك إجابة أخرى يمكن أن نقدمها لهذا الموقف الجنوني !

– سيقول بعض الناس عن هذه النقطة أنظر ليس هناك مبرراً آخر يمكن أن تقدمه لهذا الغرض .

لماذا يجب عليه أو على اى فرد آخر أن يتصرف تصرفا أخلاقيا فكل ما نستطيع عمله هو توضيح القضية التي تدعو الناس أن يتصرفوا تصرفا اخلاقيا فربما يساعده هذا أن يتصرف تصرفا اخلاقيا وهذا كل ما يمكن ان نفعله .

دعنا نحاول ان نسأل ما الذى يثير الناس بالفعل إلى اداء افعال اخلاقية ؟ إن الإجابة بسيطة تقريبا وهى أن الناس يفعلون افعالا صائبة من بين تنوع واسع من الدوافع ، واحيانا يؤدونها من دافع الاهتمام بالذات مثل الأمل فى الحصول على الاثابة او جعل شخص ما يرد الفضل كى يصبح مقبولا إجتماعيا ، واحيانا ما تؤدى هذه الأفعال من دافع او رغبة صادقة غير انانية لمساعدة شخص ما بدون انتظار اى اثابة او مساعدة مقابل ذلك ومن خلال الرغبة فى القيام بالعمل الصالح لأن هذا فقط سيزيد من الخير فى العالم وليس لأى سبب آخر .

خامسا
الخير العام

الخير العـــام

إذا لم نهتم بدراسة الخير لصالح فاعله ، فخير من ذلك الذى سنهتم به ؟ فالرد الطبيعى جداً هو : خير كل فرد . « فاذا لم يـكن خير شخص عن الآخر ، عندئذ فلماذا لا يكون خير جماعة عن جماعة أخرى ؟ وإذا لم تـكن خير جماعة عن جماعة أخرى ، فلماذا لا يكون خير الجماعة كلها التى تكون الجنس البشرى؟ ومادام المرء قد اعترف بأن الخير الخاص للفرد ليس هو الإعتبـار الوحيد » فهناك الخير العام : خير جميع الأفراد . ذلك النوع من الخير الذى تبنته النظرية الأخلاقية المعروفة باسم « مذهب المنفعة Utiliterianism ».

يقول مذهب المنفعة كما هو الحال عند « بنتام » مثلا « أننا يجب أن نسعى إلى تحقيق أكبر قدر من اللذة لأكبر عدد من الناس » فهذا هو مايحقق سعادة أو خير الأغلبية . لكن يبدو أن مثل هذه العبارة مضللة للغـاية ، لأنها تبدو كأنها تلتمس العذر للأغلبية فى فرض آرائها على الأقلية . والواقع أن هذا لم يقصده « بنتام » ، ذلك أن ما كان يقصده ببساطة هو أنه كلما كانت هنـاك كمية خير أكثر فى العالم ، كلما كان ذلك أفضل .

وعلى أيه حال إذا كان المرء يعتقد بأن هناك أشياء أخرى غير السعادة لها قيمة فى ذاتها مثل المعرفة والجمال والصفات الأخلاقية ، فلن يحصر المرء معادلته على السعادة فقط وسيبحث عما يحقق أقصى قدر من الخير من أى منبع . ولقد أطلق « مور » على هذا التفسير مذهب « المنفعة المثالى Ideal Utiliterianism » وأحيانا يطلق عليه بصورة أكثر دقة « مذهب المنفعة الجماعية Pluralistic Utiliterianism » فالإختلاف بين المذهبين أقل ممـا قد يعتقد به المرء ويتم

تجاهل هذا الفرق فى أغلب السياقات العملية،فما يعتبر خيراً هنا يعد خيراً هناك.
ومن هنا سوف نبحث مذهب المنفعة كما كتبه وطوره «جون ستيوارت مل» واضعين فى إعتبارنا أن مذهب المنفعة العامة يرادف مذهب المنفعة الجماعية ، كما يرادف الخير فى ذاته الوحيد وهو السعادة .

The utiliterian theory النظرية النفعية.

١ — يتحدث النفعيون بصدد الأفعال الصائبة والخاطئة وهم يقصدون بذلك الأفعال الطوعية أو الإرادية وليست الأفعال اللاأرادية كاهتزاز الركبة مثلا نظرا لأننا لا نستطيع التحكم فى مثل هذه الأفعال . ويمكن تعريف الفعل الإرادى بأنه فعل صادر عن إرادتنا الحرة نتيجة لإختيارنا ، فهو يتم عن تعمد سابق ، أو يكون نتاج هذا التعمد فعل إرادى ، فينبغى أن تتم عملية تعمد سابق أو أنه ينبغى أن يكون هناك ناتج التعمد. فاذا رأيت ضحية حادث سيارة ملق على الأرض ، فقد تندفع إلى نجدته فى الحال دون أن تستغرق فى عملية تأمل أو تعمد ، ومع ذلك يكون فعلك إرادى إذا إخترت أن تتجاهله ، فانك بذلك تكون قد تصرفت بصورة مختلفة . فعلى الرغم من أنك لم تمعن فيه مسبقاً إلا أن الفعل كان داخل إطار تحكمك فيه .

٢ — ليس هناك أفضلية للسعادة القريبة على السعادة البعيدة ، فاذا كان الفعل (A) سيولد مقداراً معينا من السعادة الآن وكان الفعل (B) سيولد مقداراً مضاعفاً من السعادة فى العام القادم،فاننى يجب أن أقدم على الفعل (B) على الرغم من أن آثاره مازالت بعيدة ، ذلك لأن منظور البعد لا يؤثر على السعادة مطلقا ، فهى تظل صالحة فى قيمتها الذاتية غداً أو العام القادم كما هى عليه اليوم، ويجب على المرء أن يتغاضى عن مقدار ضئيل من الخير فى قيمته

الذاتية الآن من أجل الحصول على مقدار أكبر فى المستقبل (بالطبع غالباً ماتكون السعادة البعيدة أقل تأكيداً فى حدوثها وحينئذ يجب أن تختار فى هذه الحالة (A) ليس لأنها فورية أكثر، ولكن لأننا نتوقع حدوثها بصورة أكبر).

٣ ـ يجب الأخذ بعين الإعتبار التعاسة جنبا إلى جنب مع السعادة، فلنفترض أن الفعل (A) سيولد فى وحدات من السعادة و بدون تعاسة تماما ، وسيولد الفعل (B) عشر وحدات من السعادة وعشر وحدات مثلها من التعاسة ، فسوف يتم تفضيل (A) نظراً لأن السعادة الصافية التى لاتشوبها شائبة أى الناتج الكلى بعد طرح التعاسة أكبر فى (A) من (B) ، فهى خمسة فى (A) وصفر فى (B) . وهكذا فالمعادلة أو الصيغة القائلة « ينبغى أن تعمل ماسيولد أكبر مقدار من السعادة » ليست معادلة دقيقة تماماً ، يجب أن تعمل ماسيولد أقصى قدر من السعادة الصافية . وهذا التعديل هو ما سنقصده فيما بعد عندما نتحدث عن « توليد أعظم مقدار من السعادة » ، وسنفترض أن التعاسة قد أدخلت فى الحساب الكلى .

٤ ـ وليس من الدقة فى شيء أن تقول أنك يجب أن تعمل دائماً مايؤدى إلى أعظم توازن فى السعادة مع التعاسة لأنه قد لايكون هناك مثل هذا التوازن فى أى بديل موجود لفاعله ، فقد يضطر إلى إختيار أخف الشرين ، فاذا كان الفعل (A) تنتج عنه خمس وحدات من السعادة وعشر وحدات من عدم السعادة والفعل (B) ينتج عنه خمس وحدات من السعادة وخمسة عشر من التعاسة ، فيجب عليك إختيار (A) ليس لأنه يولد أقصى مقدار من السعادة (فكلاهما يولد مقداراً متساوياً من السعادة) وليس لأن هناك توازنا أكبر بين السعادة والتعاسة فى (A) ولكن لأنه على الرغم من أن كلا من (A)

و (B) يولد مقداراً أكبر من التعاسة على السعادة ، فينتج أن (A) أفضل من (B) لأنها ذات وحدات تعاسة أقل . وهكذا يجب أن نقول « إفعل هذا الفعل الذى يولد أعظم قدر من السعادة وأقل قدر من التعاسة » .

٥ — لايجب على المرء الإفتراض بصواب فعل تبعاً لرأى مذهب المنفعة لأنه يولد سعادة أكبر من التعاسة في نواتجه الكلية ، فاذا خرج المرء بهذا الإفتراض فسيكون من الصواب أن يعذب عشر رجال محتمين بشرط أن يؤدى هذا إلى تلذذ عدد أكبر من الرجال . وأفرض أن هذا التعذيب سينتج عنه موتهم حينئذ تكون الكارثة أكبر .

٦ — عندما يكون لديك إختيار بين السعادة لنفسك على حساب الآخرين أو تحقيق سعادة الآخرين على حساب سعادتك ، فأيها تختار ؟ فأنت تختار تبعاً للمعادلة النفعية أى بديل ينتج المقدار الكلى الأكبر للسعادة الصافية ، كما وصفناها بالضبط . فاذا كانت السعادة الصافية أكبر فى البديل المفضل لديك فانك تتبنى هذا البديل والعكس صحيح . ويقول « مل » : ان السعادة التى تشكل المعيار النفعى لما هو صواب فى السلوك ليست سعادة الفاعل وحده ولكنها سعادة كل المعنيين بذلك . فمذهب المنفعة يتطلب من الإنسان أن يكون محايداً جداً وخالى الغرض ، نزيها ، ومشاهداً حياديا . وإذا قلنا وذكرنا هذا الكلام باسلوب مختلف كأن نقول : يجب ألا تتجاهل سعادتك من حسابك ولكن لاتعتبرها أكثر أهمية من سعادة أى فرد آخر ، فأنت تعتبر واحد ، وواحد فقط ، مثل أى فرد آخر وهكذا إذا كان الفعل (A) يولد مقداراً كليا صافيا من السعادة لمائة والفعل (B) يولد خمسا وسبعين ، فان (A) يعد فعلا صائبا حتى لو كان سيسعدك شخصيا الفعل (B) وهنا يجب أن يكون

إختيارك محايداً وألا تتحامل من أجل سعادتك على هذا الفعل الذى هو ضد سعادتك ، ويجب أن يكون إختيارك منزها عن الغرض تماماً وأن تطبق مبدأ أعظم مقدار كلى للسعادة لأكبر عدد من الناس ، لا أن تطبق مبدأ سعادتى حتى ولو لم يشاركنى فيها إلا القليل النادر من الناس.

وكما رأينا فى علم الأخلاق الأنانى،فان واجبك الوحيد هو تنمية مصلحتك بقدر المستطاع ، ويجب أن تكون متأكداً تماماً ، بأن ماتقوم بعمله سيوفر لك سعادة حقيقية (أو أى شىء آخر تشمله فى مصلحتك) فأنت لاتختار فقط ما تعتقد أنه سيسعدك فى هذا اللحظة ، ومن ناحية أخرى فانك تضحى باهتمامك كلية من أجل إهتمامات الآخرين ، طبقا لما يقرره علم الأخلاق الإيثارى . ولكن علم الأخلاق النفعى ليس أنانياً أو إيثارياً ، فهو علم أخلاق شمولى « Universalistic » لأنه يهتم بمصالحك بالتساوى مع مصالح أى فرد آخر ، فأنت لست عبدا للاخرين والآخرون ليسوا عبيدك أيضاً .

وفى الواقع هناك أمثلة لا يمكن حصرها يكون فيها الفعل الذى يطالبك به مذهب الأنانية الأخلاقى متشابها مع الفعل الذى يتطلبه منك مذهب المنفعة لأنه غالباً مايكون الفعل الذى يحقق سعادتك ، يحقق سعادة الآخرين أيضاً ومن خلال تنمية رفاهيتك أنت ستتم تنمية رفاهية الآخرين أيضاً.ان مذهب المنفعة لا يوصى بالتضحية بالذات إلا عندما يتعذر تحقيق مصالحك ، فحينئذ عليك بالتضحية لأجل تحقيق سعادة الآخرين . وعندما تتعارض المصالح فعليك أن تزيد مصلحتك مقابل المصلحة العامة ، فاذا كنت من ناحية تستهلك كل وقت دراستك (وهكذا تضحى بدرجاتك وربما بالدرجة الجامعية) فى زيارة عمتك المريضة لأنها تريد منك زيارتها، فانه من المحتمل أن يكون من الأفضل لك أن

تقضى وقتك فى الإستذكار . ولكن من ناحية أخرى إذا كان سينبع خير أكبر لا يمكن إنكاره من خلال تضحيتك، إذا كان مثلا ، والدتك تحت وطأة المرض وليس هناك شخص آخر موجود للعناية بها ، فقد تضطر إلى ترك الدراسة لمدة نصف عام كى تعتنى بها .. وقد تضحى فى مناسبة ما يواجبك النفعى المرتبط بحياتك نفسها من أجل قضية ما عندما تستحق هذه القضية أن يضحى الناس من أجلها . ولكن ينبغي أن تتأكد أولا تمام التأكيد بأن تضحيتك ستولد فى الواقع الخير الكبير المقصود وإلا فانك تلقى بحياتك فى الهلاك عبثاً ، فينبغى عليك أن تتصرف بعين مفتوحة وليس تحت تأثير سحر أو جاذبية الإستشهاد أو الإنتحار .

ومما لاشك فيه أن الأخلاق النفعية تقرر بأن فى البشر قوة التضحية بأعظم خير ذاتى لديهم فى سبيل وصالح الآخرين ، ولكن الأخلاق النفعية ترفض الإعتراف بأن التضحية صالحة بذاتها ، فالتضحية التى لا تؤدى إلى سعادة الآخرين تعتبر تضحية عابثة ، ذلك لأن النوع الوحيد المقبول من إنكار الذات هو تحقيق السعادة أو الإعداد لبعض وسائل السعادة للاخرين ، سواء للبشرية جمعاء أو للأفراد الداخلين فى إطار المصالح الجماعية للانسانية .

ومن ثم يكون من النبل أن تكون لديك القدرة على التنازل عن نصيبك من السعادة أو فرصتك فى الحصول عليها ، إلا أن هذا التنازل ينبغي أن يوجه من أجل غاية ما السعادة أو الفضيلة أو الخير بصورة أعظم للاخرين ، وإلا لأصبح ذلك التنازل وتلك التضحية هراء لاجدوى منه .

٧ — يمكن رؤية الطابع العام لعلم الأخلاق النفعى فى أفضل صورة من خلال إتجاهه نحو القواعد الأخلاقية ، حيث يزيد علم الأخلاق النفعى القواعد

الأخلاقية التقليدية « لا تقتل » ، لا تكذب » ، « لا تسرق » .. الخ ويتمسك بالقياس التالي : —

الفعل الذى ينشر أقصى قـدر من السعادة صائب
هـذا الفعل ينشر أقصى قدر من السعادة
∴ هـذا الفعل صائب

وعلى ذلك فتبعا لمذهب المنفعة فإن القواعد الأخلاقية التقـلدية يتم تبريرها فى الجانب الأكبر منها لأن إتباعها سينتج عنه أفضل النواتج أكثر بكثير جداً من خرقها .

٨ — نظر لأنه يصعب علينـا قياس نواتج أفعالنا وبخاصة عندما تتضمن أناساً كثيرين ، وتمتد الى المستقبل البعيد ، فإن النفعى المتمرس غالباً ما يواجه بأصعب قضية ، وبطبيعة الحال فمصدر هذه الصعوبة ليس عيبا فى النظرية ذاتها نظراً لتعقد العالم وتداخل أحداثه ، وتشابك نتائجه .

ومرة أخرى نؤكد بأن المبدأ النفعى مبدأ سهل جداً ، وما هو صعب هو تطبيق هذا المبـــدأ على مواقف محددة ، وإكتشاف أى مسار للفعل سيولد أقصى خير فى قيمته الذاتية . فتطبيق المبدأ صعب بصفة خاصة فى مواقف مثل المواقف التالية :

(أ) عندما يكون تقدير الاحتمالات صعباً أو مستحيلا : شخص غرق رغم وجـود كائن بشرى فى المنطقة لا يجيد السباحة . فالفشل فى إجادة السباحة لا يعد جريمة ، ومع ذلك فقد تكون لديه نواتج مهلكة أكبر من الكذب أو السرقة . فهل يكون من واجب كل فرد أن يجيد السباحة إجادة تامة لـكى

يتمكن من إنقاذ حياة فرد يغرق، إن ذلك سوف يستغرق أوقات عديدة دون عمل أى شيء آخر . وبالمثل يجب على المرء تعلم الهندسة الكهربائية لكى تكون هناك فرصة في يوم ما إلى انقاذ فرد يعمل في محطة طاقة كهربائية .

(ب) فى رواية « نيقولا مونسر » البحر القاسى The cruel sea تعرض قائد سفينة بريطانية فى الحرب العالمية الثانية لموقف كان عليه فيه إنقاذ العديد من الأحياء البريطانيين العائمين فى البحر ولكن شبكة الرادار أشارت إلى وجود مادة أو شيء ما تحت الماء (ربما تكون غواصة) وأسفل البقعة ذاتها التى كان الرجال يلهثون فيها فى الماء . أنه يرغب التضحية ببعض الرجال لكى ينقذ الآخرين ، لماذا يفعل ؟ وما هو تقييم فعله ؟ .

(ح) عندما صادفت رحلة سكوت Scott الشهيرة إلى المحيط المتجمد كارثة ، كانت الفرصة الوحيدة للنجاة هى الوصول إلى الساحل على الفور . ولكن حدث أن أصيب أحدهم واضطروا إلى حمله على نقالة على الرغم من أن هذا التأخير عرقل — بصورة خطيرة — كل فرص البقاء . وقد قرر قائد السفينه ألا يتخلى عن الرجل حتى لا يموت . وكانت النتيجة أن مات الرجال كلهم متجمدون .

(د) عندما تكون الوسيلة الوحدة لتحقيق خير عظيم وسيلة شريرة ، فهل نطبق المثل الميكيافيلى المعروف « الغاية تبرر الوسيلة » ؟ قد يقال أن ذلك لابد من تقييمه أولا . لكنى أعتقد أن الوسيلة إذا كانت شراً فى ذاته ، فينبغى أن نترك هذا الأمر . ولكن أنظر فى هذا المثال : تنفجر ثورة فى إحدى الدول التى قهرها الفقر ويحكمها طاغية . أهداف الثورة هى السلام والخير للجميع وحكومة ديمقراطية وإعطاء كل ذى حق حقه ، ولكن لكى تتحقق هذه

الغاية يضطر آلاف من الناس إلى التضحية بحياتهم من خلال ثورتهم ضد جيوش الطاغية . وعلى الرغم من ذلك تستحق الغاية التحقيق بهذه الوسائل وهذا ما يتفق عليه الثوريون ، ولكن إذا ظهر عدم كفاية هذه الوسيلة ، فعلى آلاف من الناس الآخرين أن يضحوا بحياتهم لجعل هذه الغاية ممكنة ، فجيوش الملك أقوى مما كان متوقعا لها وتحدث المقاومة للثورة فى أنحاء وزوايا غير متوقعة . ولكن ما يزال الثمن مستحق الأداء ، نظراً لأن هناك آخرين قد فقدوا حياتهم فى هذه القضية ، ولذلك يتم دفع الثمن ولكن ما تزال الأشياء لا تحدث كما هو مخطط لها ، فتكثر حالات القتل بالجملة ، وإذا نجحت الثورة ، فقد يتم إعدام المعارضين بكل قوة ، وقد تتحول الدولة بعد ذلك إلى دولة بوليسية . والواقع أن تلك القسوة لم تتبلور فى بداية الأمر ولكن تم التضحية بحياة كثير من الأفراد . إلا أنه عند هذا الوقت يمكن القول بأن الوسائل التى إستخدمها رجال الثورة لم تكن سليمة بحيث تحقق الغاية المنشودة ، فأولئك الذين تعهدوا على أنفسهم بإعدام الآلاف من اخوانهم فى الإنسانية من مواطينهم أصبحوا معتادين على القتل ، وتشربوا بالسلطة التى إكتسبوها جديداً وتعودوا على طلب أى ثمن كى يحتفظوا بأنفسهم فى السلطة إلى حد أنهم لم يعودوا قادرين على تسبيب (أو حتى يرغبون أكثر) الغاية التى ضحى من أجلها هذا العدد من الأرواح ، وإذا تخلوا عن السلطة الآن وارتكنوا إلى الدولة البوليسية ، فسوف يتم إعدامهم أنفسهم على أيدى خصومهم ، فالثوريون قد تغيروا والوسيلة التى إستخدموها لتحقيق هذه الغاية هى الشىء نفسه الذى غيرهم والنتيجة هى فقدان كثير من الأرواح وقيام الكثير بالأعمال البطولية من التضحيات ، ولكن الغاية التى كانت كل هذه الأشياء وسائل لها لم تظهر على وجه الإطلاق وطالما تكررت هذه التضحية العابثة بصورة مستمرة فى

التاريخ الإنسانى إلى حد أن المعميين سيقولون أنه ينبغى على المرء أن يتوقف لحظة وخاصة ذلك المرء الذى يعتقد أن الغاية تستوجب الإستحقاق وهى تبرر الوسيلة المأخوذة لتحقيقها . ومع ذلك لازلنا نجد من يقول بأن « الغاية تبرر الوسيلة » مبدأ ينبغى عدم إتباعه فى المجال الأخلاقى .

(هـ) عندما تكون جزءاً من نظام تحيطه الشرور ، فهل يمكنك بمفردك إتخاذ موقف ضد النظام بحيث يؤدى هذا الموقف إلى ما فيه صالحك ؟

(١) تقاعدت عن العمل ولم تعد قادراً عليه ، ولكنك تتقاضى دخلا معقولا من أرباحك من هيئة معينة ، وتكتشف أن هذه الهيئة تحصل على أغلب دخلها من دماء سكان الأحياء الفقيرة ، ويتقاضون منهم إيجارات تصل إلى ٨٠ ٪ من جملة الدخل ولا يقدمون لهم أى تحسينات فى المقابل .

لاشك أن هذا الإكتشاف يصدمك وحين تحتج فقد يسخرون منك وإذا بعت رصائدك فى هذه الهيئة التى تدفع جيداً ، فانك بذلك تقضى على مصدر دخلك الوحيد . ومن ناحية أخرى فأنت تنسحب نظراً لأنك لا تستطيع عمل شىء أو تغيير سياسات الهيئة ، فلماذا لا تتغاضى عن هذه الإساءات أفضل من التضحية بنفسك دون طائل ؟ ومن ناحية ثانية فقد يطرأ على ذهنك أنه لن يتم علاج أى فساد إذا لم تواجه تلك الفوائد هجوما عنيفاً .

(٢) لقد تم تدريبك تدريبات مكثفة فى وظيفة حكومية ، وتستهدف جهة عملك أن تفعل أقصى جهد وطاقة لديك فى هذه الوظيفة ، ولكنك تصدم إذ تجد الرشوة والفساد منتشران بطريقة مرعبة ، فهل تحاول إصلاح هذا الوضع ، لو حاولت ستطرد من عملك ويحل غيرك محلك ، فماذا تفعل ؟ هل تبقى وسط هذا الفساد وتجر اليه جراً ، أم ماذا تفعل بالضبط ؟

(٣) فى رواية « ايروين شـو Irwin Show » الاسـود الصغيرة The young lions تدرب الجندى الألمانى وأصبح ماهراً ، لـكنه فزع حينما صدر الأمر اليه بقتل الأحياء فى الجيش البريطانى فى صحراء المعركة ، وذلك بدلا من أسرهم كما تنص عليه معاهدات « جنيف » ، وينتـابه الفزع أكثر عندما يرى حجرات الغاز والوسائل الأخرى للافناء الجماعى، والأحياء الشاحبون فى معسكرات الإعتقال ، إنه يريد أن يبتعد عن تلك الوحشية البهيمية ، فيقرر طلب الإنتقال لفرع آخر فى الخدمة العسكرية ، لـكن هذا الإنتقال لن يحقق القضاء على هذا النظام ، فربما يحل محله المتلذذ بالقسوة فى هذه الوظيفة وربما يواجـه محاكمة عسكرية وموت محتمل . وهناك تشابه كبير فى المشاكل التى تواجهنا عند تطبيق المبدأ النفعى على التفصيلات التجريبية المعقدة بصورة محيرة .

وعلى أية حال يمكن أن نقيم تمييزات قليلة قبل إكتمال عرضنا لمذهب المنفعه ، فتبعا لمذهب المنفعة ، فان التزامنا هو أداء الفعـل الذى سيولد أقصى مقدار من الخير فى قيمته الذاتية . ولقد رأينا من قبل مقدار الصعوبة غالباً فى معرفة هذا الفعل . ولكن تنشأ الآن مشكلة أخرى ، أليست كثيراً من نواتج أفعالنا خارجة عن نطاق التحكم فيها تماما ، ولو كان الأمر كذلك ، فكيف يمكن أن يقال عنا أننا نتصرف خطأ فى حين أن هذه النواتج تظهر بصورة مختلفة عما نتوقعه تماماً ؟ فانى أقود سيارتى ، مثلا، وأرى عمتى الكبرى تسير على الرصيف ، فأعرض عليها أن أوصلها إلى المكان الذى تريد الذهاب إليه نظراً لأنه من العسير عليها السير ،وفى أثناء الطريق إلى منزلها تصطدم سيارته سائق سكير بسيارتى وتصاب عمتى الـكبرى نتيجة لذلك . فهل كان خطأ

مني أنني قمت بتوصيلها وكيف أتهم بأنني تصرفت تصرفاً خاطئاً مع أن الحادث لم يكن من صنعي ومع انني لم أكن أتوقع أو أتنبأ به ولم يقع إهمالا مني ؟

ومن ثم يجب أن نفرق الآن بين « الواجب الموضوعي » و « الواجب الذاتي » ، فواجبنا الموضوعي Odjective هو توليد أقصى قدر من الخير بقدر المستطاع ، ولكن غالبا ما يتطلب واجبنا الموضوعي معرفة تفصيلية عن الظروف والنتائج أكثر مما هو متاح لنا وقت حدوث الفعل ، ولذلك فان أفضل ما يمكننا القيام به هو واجبنا الذاتي Subjective بالتحديد ، ذلك الفعل الذي كان من المحتمل حدوثه في مثل هذه الظروف بأكبر قدر من الاحتمال لتوليد أقصى قدر من الخير ، فمثلا الفعل الذي عرضت فيه أن أوصل عمتى الكبرى قد تم من الناحية الذاتية في ظروف فيها إحتمال أكثر لتوليد نتائج صالحة ويظل مثل هذا الاحتمال صادقاً على الرغم مما يظهر فيما بعد ، كأن ركوبها معي كان أبعد ما يكون عن تحقيق الخير لها . ورفض قائد السفينة في رواية نيقولا مونسارت « البحر القاسي » أن يأمر بإيقاف السفينة لالتقاط الأحياء كان يحتمل أن يكون فعلا صائباً من الناحية الذاتية في مثل هذه الظروف ، على الرغم من ظهور حقيقة عدم وجود غواصة للعدو فيما بعد تدمر السفينة إذا توقفت . وبنفس الأسلوب إذا قلت في منتصف شهر مايو أنها لا تحتمل أن تمطر الثلج غداً ، فالحكم الصادر يعد صادقا على الرغم من أنها قد تمطر في اليوم التالي . ونظراً لأنني لست عليما بكل شيء ، فلا أستطيع عمل شيء سوى أن أقدم أفضل دليل عندي في هذا الموقف من إحصاءات الأرصاد الجوية. ومن جهة أخرى إذا أوصي الجراح بإجراء عملية القلب منذ عشرون

ماما ، لكانت توصيته مساوية لقتل المريض . ولكنه إذا أمر باجراء جراحة في القلب اليوم ، فانه بذلك الأمر قد أوصى بأفضل مسار محتمل للفعل مع الإفتراض بأن أفضل دليل متاح يشير إلى أن إجراء العملية في حالات مماثلة كان أفضل أسلوب لعلاج وإراحة الحالة لدى المريض ومن هنا كانت توصيته صادرة عن جهل واضح أو عن إهمال خاصة وأن هذه الحالة كانت تستجيب بصورة أفضل للأنواع الأخرى من العلاج . إن هذا الجراح قد أدى واجبه الذاتي على الرغم من وفاة المريض ، ولكنه لم يكن يؤدي واجبه الموضوعي (وفي مصطلح أقل إعتباراً ومع ذلك أوضح « لبرانرند راسل » لقد أدى الطبيب أكثر الأفعال حكمة ولكن ليس أكثرها خطأ) . إن واجبنا الموضوعي ليس في يدنا دائماً ، نظراً لأنه يعتمد جزئيا على الظروف الخارجية عن معرفتنا أو تحكمنا .

ومن ثم فان الحديث عن الواجب الموضوعي عادة ما يحدث في المواقف الرسمية بعد أداء الفعل وبعد معرفة أغلب نواتجه ، والحديث عن الواجب الذاتي يحدث عادة قبل أن يحدث الفعل على ضوء الدليل المتاح في ذلك الوقت.

هل نحن نحكم على فعل ما على أساس موضوعية الواجب ؟ الواقع أننا أحيانا نفعل ذلك ، فقد نقول مثلا ، بعد قيادتك للسيارة في مهمة عاجلة أنه كان الصواب لك المرور من تلك السيارة التي كانت تصعد التل ، لأنه كما ظهر لم تكن هناك سيارة قادمة على أي حال ، ولذلك نحن قد وصلنا إلى مكاننا أسرع بكثير وكما حدث ، كان الفعل صائبا من الناحية الموضوعية لأنه أفضل النتائج ولكن ما يزال الفعل غير ذلك من الوجهة الذاتية لأنه لم يكن هناك أسلوب لمعرفة ما إذا كانت هناك سيارة قادمة من الاتجاه المضاد ، وإذا كانت ثمة سيارة

قادمة ، فإنه من الممكن وقوع حادث خطير . ومن المحتمل أن يقول المراقبون حتى في المناقشة الرسمية أنه لا يحق للسائق أن يمر من على التل ، لأنه بقيامه بهذا العمل فانه يخلق كارثة محتملة ويغامر بحياة الآخرين وأيضا حياته .

وهناك واجب من نوع ثالث وهو ما يطلق عليه « الواجب المفروض ، وهو لا يعني فرض الواجب على الإنسان . ولكن الواجب المفروض وبالتحديد ليس هو واجبك ولكن ما تعتقد أنه واجبك وبالطبع ما تعتقده قد يكون خطأ . فاذا ما كنت ، مثلا ، تعتقد أن من واجبك إرسال طفلك إلى ملجأ لأنك تريد القيام برعايته بعد ذلك ، أو أنك كنت تعتقد أنه من الواجب عليك التصويت من أجل المرشح (×) لأنه يؤكد على المنتخبين أن كل شيء على ما يرام ، وهذا ما تحب أن تعتقده على أية حال ، أو إذا إتخذت قرارك على أساس جهل وقسارة يمكن تجنبها وهلم جرا . وقد تعتقد أن هذا هو الفعل المعنى من واجبك ، ولكن إعتقادك هذا قد يكون خطأ ويمكن توجيه اللوم اليك بسبب قيامك به كما بينا .

والآن ينبغي أن نذكر فرقا أو تمييزاً آخر لكي نستكمل به وصف مذهب المنفعة ، فنحن لم نتحدث بعد إلا عن مذهب المنفعة وعن الأفعال النفعية ، ولكننا لم نقل شيئا عن الدوافع التي تؤدي إلى هذه الأفعال ! ومتى يكون الدافع خيراً ومتى يكون شراً ؟ إن أفضل الدوافع طبقا لوجهة نظر النفعي هي تلك الدوافع التي ينتج عنها بصورة أكثر أفعالا صائبة، فاذا قدمت مساعدة مالية للفقير نابعة من المظهر والتظاهر والتفاخر فقط لبدت أقل مما كنت سأفعله بدافع الاهتمام الصادق من أجل رفاهيته وحسب . لماذا ؟ لأنني إذا ساعدته فقط من أجل السبب الأول ، فسوف أفعل ذلك عندما يراني الآخرون فقط ، ولكن إذا ساعدت للسبب

الثانى وانى سأقوم بأداء العمل من نابع الإحسان والشفقة حتى فى حالة غياب الآخرين . وهذا يجعل تفشى الغش والخداع أمراً أكثر إحتمالا . فالنفعى يحكم على سمات الشخصية بنفس القدر الذى يحكم به على الدوافع . وتعتمد سمات الشخصية المرغوب فيها (الفاضلة) والغير مرغوب فيها (الشريرة) على نوع الأفعال الصائبة والغير كذلك . هذا من جهة ومن جهة أخرى كلما أدت الأفعال إلى رفاهية الآخرين كلما كان صاحبها خيراً بالمعنى الأخلاقى .

الاعتراضات والتعليقات

هنالك الكثير بالنسبة للمعتقدات الأساسية لعلم الأخلاق النفعى ، ولكن لم تسلم النظرية دون توجيه نقد اليها . وسوف ندرس الآن بعض الإعتراضات على النظرية النفعية التى قام النفعيون بالرد عليها بأنفسهم ، وبعد ذلك سنقوم بتناول بعض التطبيقات لعلم الأخلاق النفعى فى المواقف العملية ، كما سندرس فى الفصول اللاحقة بعض النظريات الأخلاقية التى تعارض مذهب المنفعة وأسس إعتراضاتهم .

أ ـ علاقة الفرد بالأفراد الآخرين :

الاعتراض الأول : ألم يتحول المذهب النفعى إلى عبث من خلال حقيقة إستخدام كل فرد له لكى يقدم إستثناءات لصالحه ! ألن يحسب كل فرد فى النتائج المحتملة لكل أفعاله حتى تؤثر فى صالحه ! وما دمت قد تركت مجال القواعد الأخلاقية الصارمة « يجب ألا تفعل هذا على الإطلاق » و «يجب أن تفعل هذا دائما » فانك بذلك تكون قد منحت للناس حرية هم عاجزون عن الإستفادة منها . ولكن فى داخل إطار سلطتهم فى حساب النتائج ، سيميلون إلى فعل ما هو صالح لهم كأفراد .

الاجابة : حقيق أن الناس غالبا ما يتصرفون تبعا لهذا الوصف ، ولكن كيف تكون حقيقة خرق الناس للقواعد الأخلاقية إعتراض على النظرية؟ إن أغلب الناس يرتكبون أفعالا مناقضة للديانة المسيحية كل يوم ، ومع ذلك يؤمنون بالمسيحية ، يقول براونتج : « ينبغى أن يتجاوز أمل المرء طموحه ، وإلا لماذا خلقت السماء » فيقدم مذهب المنفعة للناس مثالا أخلاقيا يجب أن يرتقوا اليه قدر الإمكان . فما يحدث فيه أكثر مما نتوقعه ومع ذلك فينبغى أن يعرف الناس على الأقل ما هو المثال

ب ـ تجاهل المبدأ النفعى :

قد يذهب المرء أبعد من ذلك ، أنه لشىء متسق تماماً للنفعى تشجيع الآخرين فى ألا يقوموا بوزن النتائج المحتملة لكل فعل فردى، لدرجة أنه يود لو أن الناس جهلوا المبدأ النفعى نفسه وهذا يماثل ما حدث عند أنصار مذهب اللذة حينما قالوا بأننا لكى نحصل على السعادة يجب أن ننساها . لكن هذا غير حقيقى ، فالناس يتسمون بالتحيز لصالح أنفسهم طوال الوقت إلى حد أنهم غير قادرين على وزن النتائج المحتملة لأفعالهم بصورة محايدة عند ما تتضمن مصالحهم الأنانية .

الاجابة : بالطبع ، ليس من الضرورى أن يكون كل فرد قد سمع عن مذهب المنفعة ، فالمطلوب هو النظر فى أفعالهم ، هل هى تناسب المبدأ النفعى أم لا ؟

أما الجزء الثانى من الإعتراض : قد نسلم بأن أغلب الناس لا يؤدون أفعالا صالحة لكى يعملوا على تنمية السعادة العامة للبشر ، ولكن هذا الدافع

ليس مطلوبا ، ما دام الفعل يميل إلى زيادة السعادة فلا يهم ذلك (فيما يختص بالصواب) وسواء نتج عن الفعل تنمية أكبر مقدار من السعادة لأكبر عدد ممكن أم لا ، فهذا لا يهم المبدأ النفعى ، إذ أنه لا يهتم بأن يكون أداء الفعل مؤديا إلى سعادة كل الناس ، فهو ليس عادة كذلك .

ح ـ نفاذ الوقت :

مع كل الحسابات المحتملة لتأثيرات الأفعال ، سيبدوا أن النفعى المتسق مع نفسه ، عليه قضاء ثلاث أرباع حياته يحسب أى البدائل الموجودة أمامه كى يسعى وراءها ، ولو قضى حياته على هذه الصورة ، فانه سيستهلك أغلبية وقته دون عمل .

الاجابة : حقيقى أنه تبعاً لمذهب المنفعة يجب عليك تقدير النتائج المحتملة لأعمالك ويجب تقدير هذه النتائج إلى حد كبير أكثر مما يفعله أغلب الناس ، فأغلب الناس ينغمسون فى العمل الصائب بصورة عمياء وباندفاع دون التفكير فى النتائج ، وخاصة النتائج ذات المدى الطويل ، ولكن لا يستتبع ذلك أنك يجب أن تقضى أغلب حياتك تحسب النتائج ، ولنفترض أنه تم مواجهتك باختيار بين فعلين (A) و (B) وأنت لا تعرف أيهما يجب أن تقوم بعمله ، فاذا ظللت لساعات طويلة تحسب النتائج ، فانك لن تفعل (A) أو (B) وسيضيع وقتك فى هذا الحساب .

الواقع أن الإنسان قد اكتسب على مر العصور خبرة تجعله يميل نحو أفعال معينة ولا يميل نحو الأخرى ، كما أن أخلاق الحياة تحدد بسرعة اختيارنا لهذا الفعل أو ذاك . وهذا يجعلنا نقتصد فى الوقت ولا نضيع ثلاثة أرباعه كما ظن المعترضون ذلك .

ه ـ المنفعة ليست مبدأ أخلاقيا :

يذهب المعترضون بأن مذهب المنفعة ليس عقيدة أخلاقية ، وأن النفعى يتصرف من منطلق اللياقة وليس من أجل التصرف لمبدأ أخلاق أو اتجاه أو عقيدة أخلاقية .

الاجابة : سواء كان مذهب المنفعة غير أخلاقى أم لا فهذا يتوقف بالطبع على ما تقصده بكلمة « اللياقة » ، غالباً ما تم وصم المنفعة باختصار بأنها مذهب غير أخلاقى من خلال إعطاءها كلمة « اللياقة » وانتهاز فرصة الإستخدام الشائع لذلك المصطلح الذى يتناقض مع مصطلح المبدأ ، ولكن كلمة « ملائم » أو « لائق » بالمعنى المقابل لكلمة الصواب ، تعنى بصفة عامة ، ذلك الشىء اللائق لمصلحة معينة لفاعله مثلما يضحى وزير بمصالح بلده ليحتفظ بمكانه فى الحكم . وعند ما تعنى الكلمة أى شىء أفضل من ذلك ، فانها تعنى الشىء الملائم عادة لصالح ما . فما هو ملائم أو لائق (عادة) هو ما يكون فى صالحك الخاص (عادة ما يكون على المدى الطويل وليس لمجرد اللحظة الحالية) وبهذا المعنى يناقض ما هو ملائم وما هو صائب طبقا للمعيار النفعى . فليس من الملائم أن تضحى بعمالك لتساعد أخيك ، وليس من الملائم لإمرأة رعاية الأطفال اليتامى المرضى لأختها المتوفاة حديثا لأنها قد تلتقط العدوى ، لأن فى الحالتين لا تكون هذه الأعمال فى صالح الشخص ، ولكن إذا كانت مثل هذه الأعمال تزيد من مجموع السعادة الإنسانية ، فانها مع ذلك تكون صائبة من خلال المعيار النفعى . وهكذا فهناك فجوة كبيرة بين ما هو لائق وما هو صائب ، وآخر شىء يمكن أن نوجه الإهتمام به للنفعى هو الخلط بين الإثنين .

إن كلمة « الفطنة » أو « الحصافة » غالباً ما تستخدم فى وقتنا الراهن مقابل كلمة « اللياقة » أو « الملائمة » ، فالفعل الحصيف هو ذلك الفعل الذى يحقق مصلحتك على المدى الطويل ، ولكن لأن الفطنة أو الحصافة مغلقة بالأنانية ، فمعناها بعيد جداً عن معنى الصواب والتى تتضمن تبعاً لمذهب المنفعة زيادة الخير فى قيمته الذاتية إلى الذروة وليس صالحك فقط .

ـ المنفعة ونشاطات الانسان :

إذا مارس كل فرد مذهب المنفعة ، ألا تكون فى مجتمع مروجى البضائع؟ وماهو الأمر بالنسبة إلى كل النشاطات الأخرى التى تجعل للحياة معنى ؟ فاذا أخذنا مذهب المنفعة على أنه يهتم بالخير ، ألا يجب علينا أن نهرع إلى العمل الإجتماعى والطب النفسى والأشياء الأخرى التى تساعد إخواننا فى الإنسانية ؟

الاجابة : هناك وفرة من المهن الضرورية اللازمة ، وذات منفعة كبيرة وعظيمة ، فمثلا لا بد لنا أن نأكل ولا بد لشخص ما غسل الأطباق ، فالأيدى المؤجرة فى مزرعة أو غاسل الأطباق فى مطعم وغيرهما قد لا يشعرون، إذا أطاعنا على مذهب المنفعة أنهم يدعاون واجبهم النفعى، ومع ذلك فهم يؤدون مهاماً لا يستطيع المجتمع أن يعمل بدونها. فتخيل ماسيكون عليه العالم إذا لم يجنى أحد المحصول أو لم يغسل أحد الأطباق، فالناس الذين يقومون بشغل هذه الوظائف وبخاصه إذا كانوا لا يملكون القدرة أو النبوغ للقيام بعمل أكثر تعقيداً ، والذى يستطيع أناس قليلون الإضطلاع به . من المحتمل أنهم يؤدون واجبهم النفعى من خلال إستمرارهم فى أداء عملهم ويمثلون فراغا يسير رويدا فى البناء الإجتماعى الكلى .

وفيا يتعلق بالأشياء التى تجعل الحيـاة شيقة مثل الإستمتاع بالفنون وزيارة المتزهات الأهلية ، مادامت لا تؤذى مشاعر أفرادآخرين ، فـكلها تفضى إلى الخير ، ذلك أننا إذا تخيلنا العـالم بدون أدب أو موسيقى كلية فسوف نرى فى الحال مقدار تضاؤل السعادة الإنسانية بدونهـا نظراً لعدم وجود أناس كثيرين فى أى جيل يملكون العبقريات الخلاقة ، فينبغى العمل على تشجيعهم بكل طريقة محتملة حتى لو كانوا بعيدين عن مجـالات أخرى من حياتهم عن القدوة الحسنة « فواجنر » شخص أنانى وإنتهازى لا يبحث إلا عن ذاته ولكنه ترك لنا موسيقاه التى يستطيع كثيراً منا الإستمتاع بها على أيه حـال والتى إستمتعت بها الأجيال اللاحقة ، إنه منبع متدفق للسعادة الإنسانية أما التعـاسة التى سببهـا للآخرين فهى محصورة فى اناس قليلون كانوا موجودين حوله أثناء حيـاته .

و — المنفعة وحيوية العواطف ·

يبدو أن النفعى هو من نوع الآله الحـــاسبة الصماء البكماء التى لا تتأثر بالعواطف والميول والإتجاهات . قد يكون حاسباً ممتازاً ولكنه يتسم بالبرود والجمود وعدم التعاطف مع الآخرين .

الاجابة : لقد توقع « مل » سابقا حدوث هـذا النوع من الإعتراض . فلقد كان يؤكد دائمـاً على أن مذهب المنفعة يجعل الأفراد يتسمون بالبرود وعدم التعاطف إلى حد جمود مشاعرهم الأخلاقية، ووجهم نحو الحساب الجاف لنتائج أفعالهم ، لكن الحقيقة هى أننا لا يمكن أن نقول أن هذا الفعل أخلاقى وذاك لا أخلاقى لأن صاحب الفعل الأول شخص حار العواطف متدفقها ولأن صاحب الفعل الثانى بارد الشعور ، فاتر العواطف ، وهذا لم يحدث أبداً فى أي

مذهب ، ومع ذلك فمذهب المنفعة لا يمنع أحد من أن يتصف بحرارة العواطف وتدفق الوجدان .

ز ـ علاقة الإنسان بالحيوان :

الاعتراض : إن مذهب المنفعة يكرس لزيادة مقدار السعادة الإنسانية ولكن ماذا عن الكائنات اللابشرية وبالتحديد ماذا عن الحيوانات « الدنيا » ؟ بالتأكيد لا يجب أن نتجاهل هذه الرفاهية أيضاً .

الاجابة : الرجل النفعي ملتزم بزيادة مقدار السعادة أينما وجدت هذه السعادة سواء في الحيوانات أو في الإنسان ، بالطبع إن الكائنات البشرية هي المخلوقات الوحيدة المعروف أنها تتمتع بالسعادة أو قادرة على إيجاد السعادة فسواء كانت الكلاب أو الأسماك أو « الخنافس » قادرة على إيجاد السعادة فهذه قضية ليست سهلة ، ويجوز للنفعي الاختلاف بصدد ذلك دون الإختلاف على المبدأ ، وأن السعادة صالحة في قيمتها الذاتية مهما كان. مكانها ونظراً لعدم وجود معيار نفعي بصدد هذه النقطة فيمكن أن يتضح هذا الخلاف من خلال أسلوب الحوار :

فقد لا تكون القطط والكلاب قادرة على تحقيق السعادة ، بالمعنى الكامل الذي يمكن للكائنات البشرية تحقيقه ، فهي تفقد مصادر عديدة من السعادة مثل القراءة والخبرة الدينية والأثر الفني . ولكن عندما نقول بأن هذه الحيوانات غير قادرة على تحقيق السعادة بأي درجة من الدرجات ، فاننا بذلك نكون قد جاوزنا الحدود فبالتأكيد يبدو الكلب سعيداً عندما يصاحب سيده ولا يكون سعيداً عندما لا يكون سيده موجوداً. ويكون سعيداً عندما يكون في ميادين

مفتوحة يلهو فيهـا ويصيبه الحزن والكآبة عندما يتم حبسه ، لـكن هل تقول إذن بأن الناس لديهم واجبات نحو الحيوانات وكذلك الـكائنات البشرية الأخرى ؟

A : من المؤكد أنه إذا كنت تقود السيارة على الطريق العـام ورأيت كلباً ستدهمه السيارة إذا لم تحاول تفاديه ، فبالتأكيد فان من واجبك تجنب إيذاء الكلب ، حتى عندما لاتكون الحياة البشرية فى خطر ، وإذا أصيب فمن واجبك أن تسعفه باستدعاء الطبيب البيطرى .

والواقع أن الأخلاق ستكون ناقصة إذا إشتملت فقط على تحقيق رفاهية الكائنات البشرية وليس المخلوقات الأخرى .

B : إلى أى حد يمكن للأخلاق أن تذهب هذا الإتجـاه ؟ وهل سعادة الكلب تتساوى مع سعادة الكائن البشرى ؟

A : لا أنني أقول أنها تتساوى لأن الكلب غير قادر على تحقيق درجة الخير فى قيمته الذاتية التى يستطيع الـكائن البشرى تحقيقها ،فاذا كان أمامك مجال الإختيار فى أن تدهم كلباً ، وتدهم إنسانا بالسيارة فستختار دهم الكلب، لأن معنى أنك تدهم كائن بشرى إنمـا هو تدمير خير فى قيمته الذاتية . وانني لاأعتقد أننى أقول ذلك لأنى بشر ولست كلباً ،حتى لو كان الكلب المقصود هو كلبي ، والكائن البشرى غريب تماماً عنى ، فاننى أشعر بالإلتزام بالواجب فى تفادى إيذاء الـكائن البشرى ، لأن الـكائن البشرى حاصل على طاقة لتحقيق السعادة أعظم بكثير من تلك التى لدى الكلب .

B : وهناك الكثير لصالح الكلاب أيضاً . هناك نزعة أنانية متاقى الأبقاء

على حياة الكلاب ، فهم يساهمون فى تسليتنا ومرافقتنا ، وإلى حد ما بطرق مختلفة ، ينطبق نفس الشيء على القطط والجياد والأبقار والخنازير فهى مفيدة لنا كدخل وكمصادر للحم البقرى ولحم الخنزير ، ولذلك فمن الطبيعى أن نصونها . ولكن هل نطبق هذا الكرم النفعى على الفئران أيضاً ؟ تذكر أن الفئران أكثر ذكاء من أى من الحيوانات التى ذكرناها سالفا ، ولذلك فلدينا إحتمال أكبر نحو هذا الإتجاه على الأقل ، والقردة وأنواع الشمبانزى لديهما طاقة أكبر ، فمثل هذه الحيوانات تقدم حالات إختيار أفضل كثيرا لإيثارنا النفعى ، ومع ذلك هناك أناس قليلون بل نادرون هم الذين يصفون فأراً .

A : حقيق أن الثعابين السامة لا تسليتنا وترافقنا مثلما تفعل الكلاب ، ولهذا السبب الأنانى فاننا لا نشعر بالميل نحو الحفاظ عليها ، ولكن حاولنا الحفاظ على الكلاب وليس الثعابين ، فيجب علينا القيام بهذا العمل ليس لأننا نحب الكلاب ولكن لأنها تستحق الحفاظ عليها أكثر ، ولكن لا يمكن أن نقول بأنه حتى لو كانت الفئران والثعابين قادرة على تحقيق السعادة بنفس الدرجه التى تحققها الكلاب ، فهناك اختلاف لأن الفئران والثعابين أكثر تدميراً !

B . وهكذا الأمر فى الحياة ، فكل حياة تعيش على حياة أخرى ، بما فى ذلك الانسان الذى يقتل أغلب الكل ليس من أجل الطعام كما تفعل الحيوانات الأخرى ولكن من أجل الرياضة . فهل رأيت كلبا يفترس أرنباً أو فأرا ! نعم الفئران والثعابين حيوانات مدمرة ، ولكن الذى يحدث هو أن الثعابين تسبب الضرر لنا والحشرات يمكن أن تتلف محاصيلنا ، وهكذا لأسباب أنانية نرغب فى إبادة هذه الأشياء وليس الكلاب .

A . ولكن الكوبرا التى تقتل انسانا تدمر خيرا فى قيمته الذاتية أكثر مما تقتل قطة فأراً ولهذا السبب فاننى أشعر أنه يلتمس لى العذر فى قولى إننا نكره الثعبان [illegible] ساماً ، ليس لأنهما يشكلان تهديداً أكبر للكائنات البشرية (على [illegible] أنها تعمل ذلك) ولكن بسبب أن الانسان متفوق على كل أنواع الحيوان بل أنه هو الكائن الوحيد الذى يمتلك ويتصف بأنه يبحث عن الخير فى ذاته .

ج - الفن والاخلاق :

الاعتراض : أليس على النفعى أن يدين الفن على الأقل الفن الرفيع بأنه فن ليس له قيمة نظراً لعدم تحقيقه لأى منفعة .

الجواب : بالطبع لا بسبب شىء واحد وهو أن الفن له قيمة فى ذاته ، ولكن الأثر الفنى نفسه ليس له قيمه فى حد ذاته ، فقيمته متضمنة فى الكائنات البشرية التى تحسه وتستجيب له ، لذلك فالفن يستحق الخلق حتى لو لم تكن له قيمه فى ذاته مهما كان نوعها . وعلى ذلك هناك قيم وسيلية فى الفن ، وسوف نقوم بالفحص فى الأدب أولا :

١ - أحيانا يعلم الأدب الدروس الأخلاقية ذات القيمة للبشرية ، وتكمن هذه القيمه فى الأدب التهذيبى أو التعليمى مثل كتاب « بنيان القدوم إلى الحج Pilgrims Progress » ولكن لا تكمن هذه القيمة فى كل أنواع الأدب ، فلم يكتب « شكسبير » عطيل كى يهاجم التميز العنصرى ولم يكتب ماكبث لكى يبرهن على أن الجريمة لا تفيد .

٢ - الأدب يعلم (فى عبارة جون ديوى) أكثر بكثير من مجرد

العبارات السطحية مثلما يعلم الاصدقاء وتعلم الحياة من خلال الكينونة وليس من خلال نية أو قصد التعبير . فالمواقف المختلفة المقدمة وتحليلات الشخصيات الانسانية والازمات الاخلاقية التي تمر الشخصيات من خلالها ، هذه فقط عندما يتم وضعها أمامنا في عمل أدبي يمكن أن تولد تأثيراً أخلاقياً بدون وجود مواعظ أخلاقية صريحة .

فكيف يحقق الأدب هذا التأثير الأخلاقي ؟ أنه يقدم لنا الشخصيات والمواقف (عادة ما يقدم المواقف التي تحتاج إلى اتخاذ قرار أخلاقي صعب) والتي يمكننا من خلالها تعميق منظوراتنا واتجاهاتنا الأخلاقية من خلال التمعن في صراعات ومشاكل الناس الآخرين والتي عادة ما تكون معقدة ولا تملها مواقفنا اليومية ، فنحن يمكن أن نتعلم منها دون أن نمر نحن أنفسنا بنفس الصراعات الأخلاقية أو نضع نفس القرارت الأخلاقية . ونحن يمكن أن نرى مواقفهم بدون تدخل نادراً ما نحققه في حياتنا اليومية عندما يغمرنا تيار الفعل . ومن خلال مشاهدتنا للمواقف « عن بعد » ومن خلال التفكير فيهم نكون قادرين على صنع قراراتنا الاخلاقية بصورة حكيمة أكثر عندما تستدعى الحياة أن نصنع هذه القرارات . ومن هنا يمكن أن يكون الأدب مثيراً للتأمل الاخلاقي ولا يناظره شيء تقريبا ، لأنه يقدم اختيارا أخلاقياً في سياقه « الكلي » دون حذف أي شيء له ضرورته وأهميته .

٣ – ربما تكمن القوة الرئيسية الاخلاقية في الادب في قوتها الفريدة لاثارة وتطوير ملكة « الخيال » ، وكما قال « شيلي » : « ان الخيال هو الوسيلة الكبرى للخير الاخلاقي » . فمن خلال الادب نظهر خلف حواجز

العالم الضيق الذى يسكن فيه معظمنا فى عالم من الفكر والمشاعر الأكثر عمقاً والأكثر تنوعاً بين عالمنا ، ذلك العالم الذى يمكن أن نشارك فيه بخبرات الكائنات البشرية (سواء أكانت حقيقية أم خيالية) والمتجاوزه لحدود الزمان والمكان وفى الاتجاه وفى أسلوب الحياة ، فالأدب يمكننا من الدخول مباشرة فى العمليات الفعالة للكائنات البشرية الاخرى . وبعد أن يتم الأدب عمله هذا فليس هنالك قارىء واع يستطيع بعد ذلك تقديم اتهام أو رفض بالجملة لجزء كبير من الانسانية لأنها « أجنبية » أو روسية أو لأنها كتلة معادية لأنهـا تعيش أمامنا من خلال الأدب كأفراد تنعشهم نفس العواطف وتواجـه نفس الصراعات وتجرب فى نفس البوتقة من الخبرة المريرة . ويميل الأدب من خلال ممارسة الخيال المتعاطف إلى رسم كل الناس معاً بدلا من وضعهم كل على حدة من واحد لآخر فى مجموعات أو فى الانماط ذات العناوين الملائمة المرتبطة بعضها البعض . ويميل الأدب أن يبعد تماماً عن الوعظ أو التهذيب الأخلاقى . ويحلل النفس البشرية بالاستعانة بالدراسات السيكولوجية .

والواقع أنه ليس من الضرورى أن يقدم لنا العمل الأدبى نظاما أخلاقيا حتى يتسنى لنا أن يكون لدينا آثار أخلاقية ، فتكون قوته الأخلاقية فى أوجها عندما لا يقدم لنا نظاما . ولكن يقدم لنا كائنات بشرية متفاعلة . ولذلك نستطيع رواية عاداتنا وفلسفاتنا كما نرى عاداتهم وفلسفاتهم من خلال تدريب الخيال .

ومن ثم فالأعمال الأدبية تطور أكثر من أى شىء آخر ملكة للخيال .

ويقول « شيلى Shelley » : « ان الخيـال أعظم أداة منفردة للخير الأخلاق » « وربما يبدو هذا مثل المبالغة السخيفه في القول ، ولكن تأمل ماتكون عليه الأخلاق « بدون » الخيال . تأمل معدل الأخلاق فى مجتمع صغير معزول نسبيا عن مراكز الثقـــافة ، وغير ملم بأى تقليد فنى « تجد أخلاقهم صارمة ومتحجرة « فتفصيلات الحياة الشخصية لـكل عضو معرضة لمضايقات مستمرة « وحياة كل فرد معرضة للأعين المفترسة من الآخرين الذين يحكمون حكماً سريعاً فاشلا ، بدليل أو بدون دليل . ويتم النظر إلى الغرباء بعين الشك ، فالناس ذات الدين والعنصر والثقافة المختلفـة ، ينظر إليهم بشك وعدم ثقة وأى فرد لايشترك فى أى قانون أخلاق سائد فى المجتمع يتهم أو يتم نبذه من هذا المجتمع . مما لاشك فيه أن هؤلاء الناس مخلصون ، وهم مخلصون بصورة مريعة وبصورة مميتة .

ولكن الإخلاص دون تنوير أو إستثاره يمكن أن يكون ضاراً فى تحقيق الخير مثل الذكاء بدون حكمه عندما يملك هذا الذكاء فئة سياسيون يتلاعبون بالقنابل الهيدروجينية . والناس ذات المجتمعات الصغيرة لم يعرفوا التأثير السامى للأدب فأخلاقهم صارمة ومتقوقعة وضالة . فلو كان هؤلاء الناس بادروا فى شبابهم المبكر بالإطلاع بالأسلوب الصحيح ، على الروائع العظيمة للأدب لتعلموا من خلالها تقدير التنوع الهائل للاعراف الإنسانية والمعتقدات البشرية التى يعتنقها جماعات أخرى بنفس الدرجة من الإخلاص الذى يملكونه ، فهناك إحتمال أقل فى أن يكونوا على ماكانوا عليه من قبل من صراحة وعدم تسامح .

عادة ما يميل النـاس إلى فصل الفن والأخلاق فى جزئين محـكمين ، فهم يتحدثون عن الأخلاق كما لو كانت موجودة مسبقاً بصورة كاملة ومكتفيـة بذاتها دون الفن ، وأن الفن ـ إذا كان يمكن إحتماله على الإطـلاق ـ يمكن السماح به بصورة بها حقد بشرط أن يطابق العادات الاجتماعية فى الزمان والمكان لأولئك الذين يحكمون عليه . ولكن هذه النظرة تدرك بالتأكيد العـلاقة بين الفن والأخلاق من جانب واحد وحسب . فاذا كان ينبغى على الفن أن يعترف بالأخلاق ، فبالمثل ينبغى على الأخلاق أن تعترف بالفن ، فكل شىء تقريباً حتى وخيالى بصدد الأخلاق ، فهـو ينبع من المستوى السامى لتأثير الفن وإذا ضربنا أمثلة من اليونان وحدها ، فماذا ستكون عليه الأخلاق اليوم بدون تأثير سوفوكليس وبدون سقراط كما هو موصوف في محاورات أفلاطون وحتى بدون المؤرخان هيرودوت وثيوسيديدس ودعابتها الهادئة، ومذهب الشكر اللطيف وتسامحها مع العادات ووجهات النظر الأخرى ؟ فنحن نستقى أكثر التصورات صفاء للأساليب المختلفة فى الحياة من خلال الأعمال الفنية الكبرى .

وماذا عن الأزمنة والأماكن الأخرى التى تتذكرها تماما؟ فهذه الأحداث معروفة بصفة عامة للعلمانيين الأذكياء وللمؤرخين ، ولكن حتى هذه الأحداث لا تترك آثاراً عميقة على حيـاتنا الشخصية بقـدر ما يتركه الفن على حياتنا الشخصية . والفن فى اليونان القديمـــة هو فن النحت والشعر وملحمتها فى الدراما من خـــلال تحليلاتها الواضحة للشخصيات ومن خلال الطاقة اللا محدودة، وهناك حضارات وثقافات أخرى قد تكون مصـادر للحقـائق والنظريات التى تنير فهمنا، ولكن الذى يمكننا مبـاشرة من مشاركة مشاعرهم وإتجاهاتهم نحو الحياة ليست أمورهم السياسية أو حتى دينهم ولكن فنهم .

ولنا أن نبحث الآن فى موضوع ، هل هناك تأثيرات أخلاقية للفن ؟ هذا

التساؤل يقتضى منا النظر فيما يلى :—

٨ : إن أشهر نظرية من الناحية التاريخية بصدد التأثير الأخلاقى للفن على مشاهديه هى نظرية أرسطو فى التطهير ، فلقد طبق أرسطو هـذه النظرية على التراجيديا فقط ، ولكن هناك الكثيرين الذين طبقوها منذ أيامه على الفن بصفة عامة وبموجب هذه النظرية « يعمل الفن كمطهر من الشحنة الإنفعالية ويحقق تطهير الإنفعالات » .

وكما تبين فهـذه النظرية لاشك ساذجة إلى حد ما وخاصـة فى ضوء السيكولوجية الحديثة ، ويمكننا إكتشاف الخطأ فى جوانب كثيرة للمذهب الأرسطى عن التطهير ، ومع ذلك نشعر بالحرية والافلات من الاضطراب الداخلى لمجرد إندماجنا مع عمل فنى أصيل ، ولو لعدة ساعات فقط ، أو كما يقال تتغير نغمة حياتنا اليومية الروتينية . فلنفترض إنك فى حالة مزاجية قلقة تواجهك بالتزامات عديدة وكلها تتطلب أن تولى لها الإهتمام، وأن تتخذ قرارات بازائها ، فأحياناً وأنت واقع تحت هذه الظروف ، قد تقرأ قصة أو قد تستغرق فى تأمل صورة أو تستمع إلى مقطوعة موسيقية ، وبعد برهة حينما تعود إلى مشكلتك ، تجد نفسك فى حالة عقلية جديدة أكثر صفاء وأكثر حسما لإتخاذ القرار . فمثل هذا الإبتهاج هو التأثير الإيقاعى للفن . وهكذا ليس حقيقيا أن قراءة الروايات المتعلقة بالجريمة والأسلوب البوليسى يؤدى إلى أن ينغمس الناس فى حياة الجريمة ، فقراءة مثل هذه الروايات تعتبر « تعويضاً أو بديلا » للنشاط العدوانى وليست تعريضا فالمرأة لا تحرض فى عمل فنى عامة الناس على الإغتصاب أو الزنا ، فهى بعيدة عن كونها من المثيرات المحرضات للأفعال ، إنها أيضا نوع من الإشباع البديلى .

B : أليس حقـــا أن تكريس خبرتنا لمادة جمـالية له تأثير أخـلاقى ؟ فاذا كنا حقيقة نركز على التفصيلات فى العمل الفنى و ليس مجرد أن نتركه يؤثر بصورة سلبية على حواسنا ، فهـذا التأثير فى السمو بقدرتنـا الحساسة وتهذيب قدراتنا على التمييز الحسى أو الإدراكى ، سيجعلنا أكثر إستجـابة للعالم من حولنا ، فهذا التأثير سينير نمط حياتنا اليومية ويجعل خـبراتنا أكثر غناء مما كانت عليه .

ط ـ الأخلاق والدين :

الإعتراض لدى النفعيين كثير وافر فلديهم الكثير الذى يقولونه عن النتائج الكلية لأفعـال المرء ، ولكن فيما يظهر فهم لايقولون شيئاً بصدد نتائج أفعال المرء فى الحياة البعدية . الحياة الآخرة . أى الدين .

لكن هل علم الأخلاق النفعى ضد الدين وينكر وجود حياة بعدية يعاقب أو يثاب فيها المرء على أفعاله فى هذه الحياة ؟

الاجابة : إن مذهب المنفعة كنظرية أخلاقية لايؤكد على أو ينكر وجود حياة بعدية ، فلا يمكن للمرء أن يؤكد أو ينكر هذه الحقيقة ، فهذا يتناقض مع حقيقته كانسان منضم إلى مذهب المنفعة . فاذا كان الإعتقاد بوجود حياة بعدية إعتقاد صادق ، فالإعتقاد يقوم فقط بتوسيع مجـال النتائج ، وسيقـول مذهب المنفعة : ضع فى إعتبارك كل النتائج ، فاذا كانت هذه النتائج تشتمل على حياة بعدية ، فيجب أخذها فى الإعتبار (لقد أطلق على هذه النظـرية فى بعض الأحيان « مذهب المنفعة اللاهوتى ») ولهذا السبب يتنـاسب مذهب المنفعة تماما مع الاعتقـاد بالقول التـالى : إذا كانت لأفعـال المرء نتـائج

فى الحياة العدية ، أو بمديات متتالية ، فبالطبع يجب إدخال هـذه النتائـج فى المجموع الكلى ، وهذا كل ما فى الأمر » .

إعتراض : ولكن لأن مذهب المنفعة لا يأتى بذكر من الله أو من الأوامر الإلهية أو العقوبات والاثابات الإلهيةفلا يمكن إذن أن تعترض بأن هذا المذهب ملحد ، أى أنه مذهب أخلاقى الحادى ؟

الجواب : حقيقى أن مذهب المنفعة لم يذكر الله أو الأوامر الإلهيه ولكن هذا يتوافق ويتناسب مع طبيعته . فاذا كان المرء يعتقد بأن الله يرغب فى تحقيق سعادة مخلوقاته ، فبالتأكيد يمكن للمرء أن يعتقد أن الله يريدهم أن يتصـرفوا بأسلوب يزيد سعادتهم المتبادلة ، وإذا كان الإنسان يؤمن بأنه يجب أن يسعى وراء زيادة أقصى مقـدار من السعادة له ، وإذا كان يؤمن أيضا بأن سعادة الإنسان هى الهدف الذى يجب السعى وراءها ، فلماذا لا يؤمن المـرء بأن الله سيرشد مخلوقاته ويجعلهم يتصرفون بأسلوب يحقق هذا الهدف ؟

« نحن نسمع بصورة غريبة أن عقيدة المنفعة تدين تلك العقيـدة الملحدة . فاذا كان من الضرورى أن تقول شيئا ما على الأطلاق وهو مجرد إفتراض ، فقد نقول إن هذه القضية تتوقف على نوع الفكرة التى نصوغها عن الشخصية الأخلاقية لله ، وإذا كان الاعتقاد بأن الله يرغب فى إيجاد السعادة لكل مخلوقاته فوق كل إعتبار آخر ، هو إعتقاد حقيقى ، وأن هذا كان هدفه من خلق هذه المخلوقات ، فعندئذ تكون المنفعة ليست عقيدة ملحدة فقط ولكنها تكون عقيدة أكثر تعمقا فى الدين من أى عقيدة أخرى .

سادسا
أخلاق الواجب

أخـــلاق الواجب

إن التصور الأساسي لمذهب المنفعة هو الخير في قيمته الذاتية ، ويتحدد صواب فعل من خلال ما إذا كان يزيد من هذا الخير في قيمته الذاتية أم لا . ولهذا السبب ، فان مذهب المنفعة غائي Teleological ، بمعنى أنه يؤكد بأن صواب فعل يتوقف كله على نواتجه .

إن التصور أو المفهوم الأساسي في علم الأخلاق عند إيمانويل كانت (١٧٢٤ – ١٨٠٤) imnanuel Kant هو مفهوم الواجب Duty أو الالتزام Obligation . وطبقا لرأى كانت ، فان صواب فعل لا يتوقف على النتائج التي تنتج عنه ، بل يتوقف على طبيعته الفطرية ولهذا السبب فان علم الأخلاق عند كانت علم شكلي Formailistic . وعلم الأخلاق الشكلي هو الذي يكون فية صواب فعل لا يتوقف (على الأقل ليس كلية ، وفي نظر كانت ليس مطلقا) على نواتجه الفعلية أو المحتملة أو المقصودة .

نظرية كانت في الخير الأخلاقي : قبل خوضنا لنظرية كانت عن الالتزام ، فمن المعقول أن نقوم بفحص وجهة نظره عن الخير باختصار . لا يقوم كانت باستخدام المصطلحات « الخير في قيمته الذاتية » و « الخير في قيمته الوسيلية » ولكنه يتحدث عما هو خير بدون توصيف Good without qualificaition وتبعا لكانت فالسعادة ليست خيراً بدون صفة ، فالسعادة كما أعلن أرسطو عنها وكما أنكرها أفلاطون تعتمد إلى حد كبير على الظروف الخارجية عن نطاق تحكم للمرء فيها مثل المزاج أو الطبع اللطيف ، ومثل الذكاء ، والبيئة القوية البناء ومقدار من الحظ السعيد ، فقد يكون الشخص سعيداً ولكنه

لا يستحق هذه السعادة، وقد يستحق السعادة ولا يملكها . يقول كانت بأن الشيء الوحيد المنفر للمرء بحيث لا يفكر فيه هو ذلك الشخص الذى يستمتع بالسعادة التى لا يستحقها بينما هناك شخص آخر محروم منها وهو يستحقها . فالسعادة خير عندما تكون فقط إثابة عن الفضيلة . ودرجة سعادة كل شخص فى العالم المثالى تتناسب تماما مع فضيلته . ونظراً لأن السعادة التى لا تصاحب الفضيلة ليست صالحة فالسعادة لا يمكن أن تكون صالحة دون وصف لها .

ما هى الأشياء الأخـــرى الصالحة ؟ يذكر كانت منها « الاعتدال فى الإنفعالات والعواطف والتحكم فى النفس والتمكن أو التأمل الهادىء » فهى من الصفات الانسانية التى تحوز الإعجاب « ومع ذلك فان هذه الصفات ليست صالحـة بدون صفة . وقد تـكون هذه الصفات مرة من المرات سيئة كلية . فبرود المجرم وتحكمه الكامل فى نفسه فى التخطيط وإرتكاب جريمته يجعله أكثر شناعة مما إذا لم تكن فيه هذه الصفات . وقد تكون لدى كل السمات الأخرى فى الشخصية تأثير مماثل ، فالشجاعة صفة لطيفة لكن العالم كان يمكن أن يكون أفضل حالا فى حالة وجـود شجعان قليلون من النازيين والولاء صفة جديرة بالاعجاب ولكن الولاء لقضية سيئة شيء سيء . والإحسان صفة جديرة بالاعجاب ولكن ليس فى شكل العطيات أو الهبات .

والشيء الوحيد الذى يطلق عليه كانت بأنه خـير هو (الارادة الخـيرة Good will) فارادة الخير صالحة ليست بسبب ما تؤديه أو بسبب تأثيراتها أو ليس بسبب كفاءتها فى نيل غاية مفروضة ما ، ولـكن ببساطة بسبب فضيلة الارادة أو المشيئة بمعنى أنها صالحة فى حـد ذاتها ولها إعتبار فى ذاتها وتملك إحتراما وتقديراً أعظم مما ينتج عنها ، ولكن إذا كانت إرادة الخير

أو الارادة الصالحة بمعزل تماما عن نواتجها فانها خير بذاتها ، ولكن من الضروري جداً معرفة ما هي الإرادة الصالحة بالضبط . فعندما إستخدم كانت هذا المصطلح، كان لا يقصد به ما نقصده نحن غالبا في أسلوب حياتنا اليومية. وبالتحديد ما نقول عنه « النوايا الصالحة أو الطيبة «Good intentions» فالطريق إلى جهنم معبد بالنوايا الطيبة . ويتفق كانت على هذا المثل، فالناس الذين ينوون دائما القيام بواجبهم ولا يفعلونه مطلقا والمنعمين بنوع من المشاعر الكريمة ولكن لا يحولون نواياهم النبيلة إلى حد ممارسة عملية ، أولئك الناس بعيدون جداً عما يدور في ذهن كانت . ولا تشمل الارادة الصالحة أيضا بساطة التصميم أو العزم القوى أو تحتوى على إتجاه أكثر قدسية من اتجاهك. فتبعا لكانت ، فان الإرادة الصالحة « ليست مجرد رغبة » ولكنها تستدعى كل الوسائل التى فى طاقتنا « كى » ننجز العمل الذى هو من واجبنا، والنواتج الفعلية للفعل لا تهم أيضا لأن هذه النواتج خارجة عن نطاق تحكمنا فيها إلى حد كبير، والارادة الصالحة فقط (كما عرفها كانت) هى التى تؤدى إلى عمل مثل هذه القيمة غير المعدلة أو اللاكيفية Unqualified value » حتى لو حدث بسبب كارثة مؤلمة معينة أو بسبب طبيعة شحيحة أن أفتقدت هذه الارادة كلية قوة تحقيق أو إنجاز غرضها ، وحتى على الرغم من المجهودات العظمى التى تبذلها فانها مع ذلك لا تحقق شيئا . وهنا ينبغى أن تدوم فقط الارادة الصالحة (الطيبة) فانها ستلمع مثل الجوهرة من خلال ضوئها مثل الشى الذى يملك كل قيمته فى ذاته . ففائدتها أو عبثها لا يمكن أن يضيف أو يسلب أى شىء من قيمتها » .

يحتم علينا الآن أن نكون أكثر دقة . وسوف نناقش أولا الارادة الصالحة وعلاقتها بدوافع الواجب لأنه هنا يكمن مذهب كانت فى الخير

الأخلاقى ، وبعد ذلك سنفحص الإرادة الصالحة وعلاقتها بفكرة العقل وهنا يكمن مذهب كانت فى الالتزام . يقول كانت إن العامل صالح أخلاقيا فيما يختص بفعل معين إذا كان هذا العمل نابع كلية من دوافع الواجب . ولكن ينبغى عمل تمييز هنا على الفور ، فانك عندما تقوم بعمل شيء ما « نابع من الواجب » فهذا شيء ، وعندما تفعله فقط « بما يتفق أو يتلاءم مع الواجب » فهذا شيء آخر . لنفترض أنك تلعب لعبة الشطرنج مع شخص ما ، وبينما أنت مستغرق فى التفكير فى النقلة التالية فى اللعبة يأتى طفل صغير ويمسك إحدى قطع الشطرنج وينقلها فى مكان آخر على لوحة الشطرنج . ولنفترض أيضاً أن النقلة التى حركها الطفل تتفق وقواعد اللعبة ، فهى نقلة مسموح بها على الرغم من أنها ليست نقلة ذكية . ومع ذلك فهذه النقلة على الرغم من أنها تتناسب مع قواعد الشطرنج إلا أنها تم نقلها من غير معرفة بقواعد الشطرنج فالطفل ليست لديه أى فكرة عن النقلات المسموح بها فى الشطرنج نظراً لعدم وجود تصور لديه بصدد قواعد اللعبة . فدعنا نطبق هذا المثال على المجال أو الخير الأخلاقى . فلنفترض أنه من المفروض عليك أن تكون كريماً مع الآخرين وتمد لهم يد العون عندما يعوزهم ذلك . ولنفترض أيضا أنك بطبيعتك كائن بشرى عطوف وكريم يحزنه دائما رؤية هؤلاء الذين من حولك فى تعاسة أو فى حاجة . ولهذا السبب فانك تمد يد العون لهم . فانك لا يمكن أن تكون سعيداً إلا إذا كانوا سعداء وأنت عندما ترضيهم فانك ترضى نفسك أيضا . فأنت لا تعين الآخرين لأن من واجبك عمل ذلك فى الوقت الذى لا تفكر فى الواجب ، فانك تساعد فقط لانك تريد ذلك لأن هذا العمل يشعرك بارتياح نفسى .

وإذا لم يجعلك هذا العمل تشعر بارتياح نفسى ، فلن تقدم يد العون . وقد

يستمر كانت فى القول بأن مثل هذه الأعمال قد تكون صائبة (وسوف نناقش هذا باختصار) ولكنها ليست أفعالا صالحة أخلاقيا . وإذا توخينا الدقة أكثر ، فانك لست صالحا أخلاقيا فيما يختص بهذا العمل ، ولا يمكن منحك الجدارة الأخلاقية لقيامك بمثل هذا العمل . وليست ميزة أو جدارة من لدنك أنك ميال بصورة كريمة لمساعدة جيرانك من خلال هذا الطبع . فانك تفعل فقط ما يأتى بصورة تلقائية وطبيعية . وإذا ظهر لك شىء آخر مختلف كلية بصورة طبيعية ، فانك ستقوم بأدائه بدلا من الفعل الأول . فأنت تعين الآخرين لمجرد أن هذا يعود عليك بالسرور والرضا فقط ، وإذا لم ترغب فى ذلك ، فلن يثيرك أى شىء نحو القيام بعون الآخرين من خلال اعتبارات الواجب . فقد يكون السلوك الكريم سلوكا صائبا ولكن فى مثل هذه الظروف التى قمنا بوصفها لا يمكن أن يكون لك فضل الخير الاخلاقى (الفضيلة) لأنك تسلك هذا السلوك ، فأ تقوم بعمله يتفق ويتناسب مع الواجب ولكنه ليس نابعا من الواجب نفسه ، بمعنى أنه لم يتم أداء هذا الفعل لأنه من واجبك أدائه ولكن لسبب آخر فأنت فى الواقع تتصرف من ناحية الميل وليس من ناحية الواجب النابع منك .

أحيانا ما يتصادف أن يكون واجبك يتفق مع ميلك نحو عمله . فمثلا يقول كانت أنه من واجبنا الحفاظ على حياتنا ومن الخطأ أن ننتحر كى نتحاشى الألم أو لأننا سأمنا هذه الحياة . ولكن أغلب الناس يحافظون على الحياة ، بأية حال ، لذلك ليس هناك ميزة خاصة فى أفعالهم بالحفاظ على الذات فنى مثل هذا الموقف يدفعنا كل من الواجب والميل فى نفس الاتجاه ولا يعوزنا الاحساس بالواجب كى يجعلنا نفعل الشىء الصواب . ولكن هناك مواقف أخرى ومتكررة دون شك يتعارض فيها كلا من الواجب والميل .

دعنا نقول أن من واجبك الالتزام بموعد معين أو وعد معين ، ولكنك لا ترغب فى الالتزام بهذا الموعد وميلك هو أن تنسى هذا الموعد وبخاصة لأن الالتزام به سيسبب لك قلق شديد . وهنا يكون الاختيار عما إذا كنت تتصرف على الاساس النابع من الواجب أم النابع من الميل . فاذا التزمت بموعدك على أية حال ، على الرغم من ميلك إلى عمل العكس وببساطه لأنه من واجبك القيام بهذا العمل ، عندئذ فان تصرفك يكون نابعا من الواجب وتصرفك هذا يملك الجدارة والميزة الاخلاقية .

ولكنك إذا نسيت الموعد فانك بالطبع تتصرف من نابع الميل . ومعظم المواقف الأخلاقية بصفة خاصة شبيهة بذلك . فالواجب يجذبك من ناحية ، والميل يجذبك من الناحية الأخرى ، ومقياس شخصيتك الأخلاقية هو ما إذا كنت قويا جدا فى اتباع الواجب على الرغم من ميلك الشديد ألا تفعل ذلك .

وتبدو الصورة التى يقدمها لنا كانت واضحة جدا عندما يدفعنا كلا من الواجب والميل فى اتجاهات متعارضة . ولكن عندما يدفعنا كلا من الواجب والميل فى نفس الاتجاه ، فهل ينبغى علينا أن نقول أننا نتصرف من نابع الميل وليس من نابع الواجب ؟ لا يبدو أن هناك حاجة فى تأييد هذه النظرية . فيحتمل لنا أحيانا أن نتصرف من تلقاء الواجب على الرغم من ميلنا المسبق نحو أداء هذا الفعل . فمثلا من واجبنا ألا نسرق من الأصدقاء ولكن لا يميل أغلبنا إلى القيام بهذا العمل بأية حال ، وعلى أية حال قد نميل إلى السرقة من الغرباء .

ونحن لا يعوزنا عادة الاحساس بالواجب لكى يعضد ميولنا فى مثل هذه المواقف ، على الرغم من أننا قد نتصرف من وازع الواجب بالمثل ، إلا أنه

فى مثل هذه المواقف من الصعب للغاية معرفة ما إذا كنا تتصرف من وازع الواجب أم لا والأختيار كالآتى : —

إذا كان ميلك فى الجانب الآخر ، أى تفعل هذا الفعل لأنه من واجبك أن تفعله . وبالطبع ، فالمشكلة هى أنه لا يمكنك تنفيذ الاختيار لأن الفروض المسبقة فى هذا الموقف يجعلان الواجب والميل ينجذبان فى نفس الاتجـاه . وكل ما يمكن لك عمـله فى هذا الموقف هو أن تسأل نفسك . إذا تحولت ميولى فى هذه اللحظة إلى الجهة المقابلة ، فهل سأظل ممتنعا عن السرقة لأنه من واجبي أن أمتنع عن القيام بهذا العمل ؟ وعندئذ تكون أمينا مع نفسك بقدر المستطاع فى اجابتك على هذا السؤال . وسيظهر الاسلوب العقلانى بدرجة ما بصورة لا مناص منها تقريبا .

ويمكنك أن تقنع نفسك تقريـا أنك تتصرف من الواجب بأية حال ، سواء أكنت فى الواقـع ، ستفعل ذلك أو لا تفعله . فمثل هذه الاختبارات الاستبطانية دائما تكون خطيرة وغير مقنعة . ومن السهل لك أن تقول أنك تقوم بعمل ما لأنه من واجبك عمله ، عندما تميل إليه بالفعل وتموه وتغطى ميولك بصـورة واعية وغير واعية من خلال تحدثك عن الواجب كى تجعل الفعل أكثر أحتراما . وعلى كل ليس هناك تناقضا فى قولك أنك تتصرف من نابع الواجب عندما تدفعك ميولك الطبيعية فى نفس الاتجاه مثل الواجب ولـكن هناك بالطبـع عبارات كثيرة لا يوجد تناقض فيها وقد تكون زائفة تماما .

حتى بعد فض هـذه المشكلة ، اعترض الكثيرون من قراء كتب كانت على وصف كانت للخير الأخـلاقى . فهم يقولون إذا ، ليست هنـاك ميزة

أخلاقية مرتبطة بفعل ، إذا كان هذا الفعل تم عمله من نابع الميل » ؟ هل تقصد أنك تميل إلى عمل شيء ما لا تستحق أى فضل أخلاقى لقيامك به ولكن إذا لم يكن هناك ميل للقيام بهذا العمل ومضطر إلى محاربة ميولك فى كل خطوة فهل بعد فعلك هذا فعلا صالحا من الوجهة الأخلاقية ؟ فهذا الاعتراض لا يبدو دقيقا بالضبط كما يتبين ، لأننا كما رأينا توآ ، مجرد حقيقة أنك تميل إلى عمل شيء ما ، ليس دليلا على أنك تؤديه من نابع الواجب .

أنه من الغريب أن ترتبط الميزة الأخلاقية بتلك الأفعال التى يتم أداؤها من نابع الواجب ولا يجب أخذ هذه الميول الصالحة فى الحسبان على الأطلاق .

فلنفترض أنك فى البداية لاتريد أن تسرق ولكن من خلال التنظيم الذاتى التدريجى لديك ، فانك تنمى عادات الكبح والتحكم فى النفس حتى يأتى فى النهاية مافعلته أساساً من وازع أو نابع الواجب من « طبيعة ثانوية » . فأنك لن تسرق بعد ذلك ولن يتبقى لك ميل للقيام بمثل هذا العمل . وبالتأكيد ، فهذا التغيير فى الدافع لايمكن أن يعنى أن فعلك (فى الإمتناع) ليس صالحا من الوجهة الأخلاقية ، بل على العكس تماما ، أفليس أفضل من الناحية الأخلاقية ألا تعانى من شدة الإغراء والشك والصراع كل مرة قبل أن تشرع فى السرقة ؟ وهل يصح أن يكون الإمتناع عن السرقة صالح من الوجهة الأخلاقية عندما يكون لديك ميل قوى فى السرقة ؟ ولا يكون صالحا من الوجهة الأخلاقية أن لايكون لديك مثل هذا الأغراء ؟

لقد شعر الكتاب الأخلاقيون بهذا الإعتراض منذ أرسطو حتى

جون ديوى. فلقد أيدرا الرأى القائل بأننا إذا أضطررنا إلى عمل شىء ما فقط من تلقاء الإحساس بالواجب ، فأننا لم نصل بعد إلى النضج الأخلاقى ، وأن أفضل نضج أخلاق لنا لا يظهر إلا عندما لا يتم إغرائنا للقيام بعمل فعل ممنوع وعندما يكون فعل الصواب قد أصبح إلى حد كبير جانب من طبيعتنا إلى حد أننا لا نضطر حتى إلى التفكير فى الواجب . فقيام المرء بعمل واجبه قد أصبح «عملا ما يأتى بصورة طبيعيه» . وإذا إستطعت إنجاز هذه الحالة فى كل جانب من جوانب حياتنا الأخلاقية ، فعندئذ يمكن إسقاط المصطلح «الفعل التابع من الواجب» من جملنا الأخلاقية .

وسيفيد النفعى من هـذه النقطة كلية . فتبعا لرأيه ، فنحن نتذكر أن الدوافع الصالحة أخلاقيا هى تلك الدوافع التى ينتج عنها أفعال صائبة . وهو يجادل « إذا قمنا بعمل الأفعال الصائبة من نابـع الميل ، وإذا كان أداؤهم هو أصبح « أداء ما يأتى بصورة طبيعية » عندئذ فأننا سنقوم بأداء ماهو صواب بصورة منتظمة وثابتة أكثر من عملنا له من نابع الواجب .

(١) يعمل الإحساس بالواجب عند أغلب الناس على الأقل ، من خلال فترات متقطعة ، وأغلب الناس الذين يتصرفون من نابع الواجب يفعلون ذلك فقط من وقت لآخر وتعـارضهم ميولهم عن القيـام بالعمل بقية الوقت . فالإحسـاس بالواجب ، ينبغى دفعه وحثه بصـورة مستمرة بالمقـارنة بتأثير الواجب .

يعمل الميل الطبيعى داخل الإنسـان بصورة مستمرة وهو موجود فى ذهنه على الدوام ويخلط نفسه ويدمجها مع كل وجهة نظر وكل تأمل .. فانه

من المؤكد من خلال الخبرة أن أدنى محصول من الأمانة والكرم الطبيعيين لها تأثير أكبر على سلوك الناس أكثر من تأثير أغلب وجهة النظر المتعالية التى تفترضها النظريات والأنظمة اللاهوتية .

(٢) وعلاوة على ذلك فمن السهل للغاية أن نعقل أمور الواجب « انه من واجبى أن أرى أنك معاقب » و « ان من واجبى أن أحصى عددهـا حتى لاتكون قذرة مع الآخرين » . فالناس الذين يتحدثون عن واجبهم بصورة مستمرة من داخلهم هم إلى حد ما متشككون :

فاذا كانوا أفرادا ناضجين من الناحية الأخلاقية حقيقة ، لكانوا قد فعلوا ما يتطلبه الواجب منهم من خلال الميل (ذلك الميل الذى بلورته ونمته العـادة وتنظيم الذات فى فترة مبكرة من الحياة) فى القيام بهذا العمل ولن يقدموا قرار «محكمة الواجب» فى كل مرة يضطرون إلى القيام بالعمل .

من يحتمل أن تخاف منه أكثر ، ذلك الجار الذى ليس لديه ميل لإحراق منزلك ولم يهمه مطلقا مثل هذه الأشياء ، أو ذلك الجار الذى يرغب بصورة شديدة فى سرقتك أو أن يحرق منزلك عندما تـكون أنت غائبا عنه ، ولكن الذى منعه فقط إحساس أقوى بالواجب ؟ من الواضح أنك ستخاف من الثانى، لأنك ستشك فيما بعد عاجلا أم آجـلا فى ميول الشخص الثانى وأنه سيفعل ما يريد أن يفعله وسيموه على فعـله ربمـا بأفضل الأساليب العقلية إحـكاماً وتفصيلا فى حين أن الشخص الأول ليس لديه ميل ضار فى المقام الأول .

وسيميل هذا الاحتمال إلى إظهـار أن الميل ، كحقيقة تجريبية هو منبع

أفضل للفعل من الإحساس بالواجب ، فالناس الذين يميلون إلى عمل الأفعال الصائبة سيظلون على هـذا النحو (فميل الإنسان الطبيعى يؤثر عليه بصورة غير متقطعة) أكثر من هؤلاء الناس الذين لا يميلون تجاه الأفعال الصائبة ولكن يفعلونها فقط من منابع الإحساس بالواجب . وعلى كل ، فالإحساس بالواجب سيظهر كملحق ثانوى قيم فى تلك الأمثلة التى تكون فيها ميول الفرد متجهة نحو عمل الفعل الخاطىء ونظراً لأن الميل يثنيه عن القيام بعمل الفعل الخاطىء ، فعلى الإحساس بالواجب عنده أن يكبحه بأقصى ما يستطاع .

وعلى كل ، فان الكانطيين لا يقفون بدون دفاع عن هذه المسألة (أ) فبادىء ذى بدىء ، سيقول الكانتى ، إن الفعل الذى يقوم به المرء من منبع الميل ليس بالضرورة فعلا خاطئـاً ، فالصواب والخطأ لا يتأثران بما إذا ما كان الفعل نابعا من الميل أم لا ، فهما يتوقفان فقط على صفة الفعل الذى علينا أن نقوم بفحصه (ب) وعلاوة على ذلك فان ما يفعله المـرء هو مسألة من النوع الذى يرجع أساساً إلى الطبع أو المزاج الأصلى عنده وعما إذا كنت دافئا وبسيطا فى حياتك بصورة طبيعية أو عما إذا كنت فاترا وغير متعاطف مع الآخرين بطبيعتك . وفى المقابل ، فان الطبع يتوقف إلى حد كبير على نوعية الطفولة التى مررت بها فما هى علاقتك بوالديك وأى نوع من التأثيرات كنت خاضعا لها . ومن الواضح أنك لم تستطع التحكم فى هـذه الظروف ، وليس لك دخل فى طبعك ؟ ولا يضيرك أو يتخذ دليلا ضدك أن يكون لك طبع وشخصية لا تسمحان بعمل الأشياء الصالحة بسهولة ، ولذلك عليك أن تقهر الإغراءات بصفة مستمرة لكى تفعل الصواب . ونفس الشيء ينطبق على أنه ليس من فى صالحك إن قضيت طفـولة مشرقة ويمكنك الشعور بالسعادة والأمان فى سن

البلوغ . ومن ثم ، تصبح شخصا بسيطا فى تصرفاتك ويمكنك أن تعين الناس بدون أن تحسد عليهم سعادتهم .

ويمكن أن يرد خصوم علم الأخلاق الكانتى ، « دعنا نسلم أنك لا يمكن أن تأخذ فضلا ليس لك » . ولنسلم أن هناك هذا الشيء الذى هو الطبع الأصل الذى شكلته قوى وطاقات الطفولة والجزء الأكبر من شخصيتنا البالغة ، وذلك الجزء الذى تنبع منه الأفعال يتأثر أيضا بتطورنا البعدى أثناء حياتنا فى سنوات « الفطنة لدينا » فهو يتأثر بما كنا عليه وما تطورنا إليه وبما بذلناه من مجهود فى تنشئة أنماط من العادات الصالحة . ومثل هـذه الأشياء هى إلى حد كبير فى نطاق تحكمنا فيها .

ألم يكن كانت يتجاهل هذا التطور عند ما قال بأن طبيعة ميولنـا تتشكل إلى حد كبير بالطبع الذى فينا وبناء على ذلك لا نستحق أى فضل أو جحود لوجود مثل هذا الطبع داخلنا ؟

لا يمكن إنهاء هذه المسألة كلية إلا بعد أن نكون قد اكتشفنا مفـاهيم الإرادة الحرة والمجبرات والمسئولية الأخلاقية فى الفصل العاشر . ويمكن فحص قضيتين نهائيتين فى سياق محدد فى علم الأخلاق عند كانت :

١ - أفليس هذا المفهوم الكلى بطبيعتنـا الإنسانية كما هو مرسوم بين الواجب من ناحية والميـل من الناحية الأخرى فى غاية البساطة ليس متبلوراً وربما يكون خطأ واضحاً ؟ هـذا ما قد يطرحه خصم آخر . أليس التصرف من نابع الواجب والتصرف من نابع ميل آخر بالتحديد هو الميل لقيـام المرء بعمل واجبه ؟ فهناك ناس كثيرون لديهم مثل هذا الميل نحو أداء

الواجب بشدة . أفلا يمكن تنمية هذا الميل ؟ فلماذا نصور الموقف بأنه صريع مثل الأوقات القديمة . وبأنه واجب من ناحية وميل من ناحية أخرى ؟ ولماذ لا نصور الواجب بأنه ميل بين ميول كثيرة ، ذلك الميل الذى نكافح من أجل تقويته .

ولكن سيرد الكانتيون على هذا الإعتراض أيضاً (١) . فهم يمكن أن يقولوا : فى المقام الأول إن هذا التفسير ما هو إلا صورة أخرى لقول نفس الشيء ، ونفس الخبرة الأخلاقية التى تشير إليها ونفس الصراع الأخلاقى سواء أردنا (مع كانت) أن نطلق عليه الصراع بين الواجب والرغبة (أو مع خصمنا) نطلق عليه الصراع بين الرغبة للقيام بواجبنا والرغبات الأخرى . فنى كلا الحالتين سيقول كانت ، أنه "عضو السابق فى الزوجين – إذا تم له الإنتصار سيحقق العمل الأخلاقى – وليس العضو اللاحق، ومع ذلك لا يزال التميز موجودا (٢) . وفى المقام الثانى ، أليس المصطلح الكانتى أفضل ، بمعنى ذكر حقيقة الخبرة الأخلاقية بصورة طبيعية أكثر ؟ عند ما نقوم بعمل واجبنا وبخاصة عند ما يكون ذلك صعب جداً فألا يستجيب فعلنا إلى «دفعة» أخرى (دفعة أعلى) ضد الإتجاه الرئيسي لرغباتنا وميولنا ؟ عند ما نطلق على دافع الواجب بأنه ميل آخر فاننا نضعه فى الرتبة مع باقيهم ، مع أنه يختلف وهذا ظاهر للعيان (٣) فى المقام الثالث سيضيف الكانتيون : أليس حقيقيا أن دافع الواجب يفوز حتى عند ما لا تكون رغبة المرء فى القيام بالواجب غير خاطئة تماماً ؟ بالطبع ، قد يرد المرء إذا كان الواجب هو الفائز ، فان انتصاره يبرهن أوتوماتيكيا على أن رغبة الفرد فى القيام بعمل الواجب كانت أقوى رغبة وإلا لم تكن لتفوز .

وهذا الإنتاج صادق بصورة ما ، بمعنى التحديد الدقيق لأقوى رغبة مثل تلك التى تفوز (تذكر مناقشتنا بصدد مذهب اللـــذة السيكولوجى) ولكن إذا عرفت الرغبة بهذا الشكل ، فان كل شىء يصبح غائباً إذا كنت لا تسوى الأمر مقدما من خلال التعريف أو التحديد فسيكون عليك أن تعترف بوجود أمثلة للتعارض الأخلاقى التى يفوز فيها الواجب ، على الرغم من أن رغبتك فى أداء واجبك لم تكن شديدة بصفة خاصة . ومن المفضل إذاً أن تقول أن الواجب ينتصر على الميل . لكن هذه العبارة ليست أكثر صدقاً لحقائق الخبرة الأخلاقية ! ألا يوجد داخلنا حرب بين الرغبة والميل والواجب ، تلك الحرب التى ينتصر فيها الواجب على الرغم من رغباتنا ؟ إذا كان الأمر كذلك ، فبداهة يمكن أن نقول لأن الواجب فقط حقق الفوز فهو لهذا السبب لا بد أن يكون هو أقوى رغبة .

٢ – إن الفاعل أو العامل الذى يؤدى الفعل الصالح من الوجهة الأخلاقية عندما يتم أداء الفعل بدافع الواجب وتبعاً لوجهة نظر كانت ، فان الفعل الذى يتم أداؤه بما يتفق والواجب لايجعل الفعل له قيمة من الناحية الأخلاقية، أنه يجعل الفعل صائبا فقط . ولكن يطرح الخصم السؤال الثانى « لكى يتم عمل الواجب بدافع الواجب هل من الواجب على الفعل أن يتفق والواجب مطلقاً ؟ ما دام يتم أداء الفعل من دافع الواجب (تم عمله بمعنى أو بسبب إقتناع المرء أنه واجبه) أنه لمن الضرورى أيضا أنه يجب أن يكون الفعل من واجب المرء عمله .

هـذا السؤال يكشف عن قضية أخلاقيـة يحتمل أن نتشتت بصددها فى إتجاهين: عضو فى جماعة دينيـة رفض ان يسمح لطفله بنقل الدم

المطلوب لإنقاذ حياته ، أو تأمل الوالدين فى العصور القديمة الذين ضحوا بمولودهم الأول بدموع الحسرة من أجل الإله فولوخ « الدين أرادوا أن يهدأوا من ثورة غضبه عليهم » وقد نشعر بالرعب الشديد بسبب ما فعلاه ، فنحن متأكدون تماما بخطأ هذا الفعل ، ولكن ألا يحتمل أيضا أن نعجب بهما لأنهما كانا من ذوات الشخصية القوية كى يتمسكا باقتناعهما فى أداء الواجب ، حتى عندما يؤدى بهما كل دافع إنسانى إلى إنهاء حياة طفلهما ؟ نحن فى موقف يجعلنا نرغب فى إدانتهما ومع ذلك نعجب بهما لالتزامهما بما يعتقدانه باخلاص على أنه واجبهما ولا يعبثان بالمدى المدمر لهذا الواجب من ناحية رفاهيتهما الشخصية .

ماذا سيقول النفعى بصدد هذا الموقف ؟ يمكننا أن نقول أن النفعى سوف يفكر كالآتى .

(١) إن الفعل لم يكن - مع كل الاحتمال - صائبا من الناحية الموضوعية ، لأنه لم تكن له أفضل النواتج بالنسبة لكل الاحتمالات فى الواقع ، أنه يحتوى ناتج مدمر بالنسبة لفقدان حياة الطفل وتسبب الوالدين فى فقد إبنهما طوال العمر ، علاوة على ذلك .

(٢) حتى قبل أداء الفعل ، يمكن للمرء أن يقول أنه لم يكن فعل صائب « بصورة ذاتية » نظراً لأحتمال عدم وجود أفضل النواتج ، وكان يمكن التحقق منه مقدما . (بالطبع ، إذا كان هناك سبب تجريبى يجعلنا نؤمن بأن الغضب الالهى ، مثل فعل بعض المتدنين ، سينزل على المجتمع بأسره بسبب الفشل فى القيام بمثل هذا الفعل ، عندئذ لم يكن الفعل خاطىء من الناحية الذاتية أو الموضوعية

ولكنه صائب فكان لدى الفعل ناتج سيء بسبب فقدان حياة الطفل وتسبب الحزن للوالدين ، ولكن كان يفوق هذا منع نزول الكارثة على المجتمع بأسره).

(٣) فيما يختص بالدافع ، لنفترض أنه تم أداء الفعل من نابع الواجب بصورة صادقة ، وبمفهوم كانت ، لكن الدافع أقل إحتمالا إلى حد ما لتوليد الأفعال الصائبة من الميول الصالحة .

ماذا سيقول كانت بصدد دافع الوالدين . يقول كانت كما رأينا أن الدافع الصالح فقط هو الواجب أى عمل شيء ما لانه من واجب المرء ، بمعنى آخر ، ما أطلق عليه الكتاب الاخلاقيون بالوجدان أو الشعور Conseientiousnes . وقد يكون الفعل خاطيء من الناحية الذاتية والموضوعية ولكنه كان ما يزال صالحا من الوجهة الاخلاقية أو له ميزة لانه تم عمله من نابع الواجب. نأتى الآن إلى لب السؤال : ماذا يجب علينا أن بفعله. ذلك الفعل الذى تم أداءه من نابع الميل أو الفعل الخاطيء النابع من الواجب ؟

ومن البين أن كانت واضح تماما فيما يختص بهذه النقطة . ولكن ربما يكفى أن نشير أن القضية ليست من النوع الذى يمكن أن يكون موجوداً للفاعل فى وقت التصرف . فلا يمكنك أن تسأل نفسك « أيجب على أداء واجبى أو ما أعتقد أنه واجبى ؟ » يمكنك أن تتمعن بعناية فيما هو واجبك ويمكن توجيه الاتهام إليك حين تتصرف بتسرع إذا لم تتمعن فى هذا السؤال . ولكنك ما دمت قررت ، فيمكنك أداء ما تعرف وتعتقد أنه واجبك . فلا يمكنك أن تقول « بأن الفعل A صائب لان من واجبى أداءه ، ولكن الفعل B صالح أخلاقيا لاننى أعتقد أنه من واجبى أداؤه . وفى اللحظة التى تقول فيها بأن الفعل A من واجبك أداؤه فأنت تعنى فى هذه اللحظة ذاتها أنك

تعتقد بأن الفعل A من واجبك أداؤه . فاذا لم تعتقد فى ذلك ، لما أستطعت أن تقول باخلاص أنه كان من واجبك أداؤه، وإذا كنت تعتقد بأن من واجبك أداء الفعل A ، فلا يمكنك أن تلتف حول نفسك وتقول أن هناك شيء ما مختلف» فالفعل هو ما تعتقد أنه واجبك . عندما تقول باخلاص أن شيء ما من واجبك أداؤه « فانك تلزم نفسك مسبقا بأنك تعتقد أن من واجبك أداؤه ولهذا السبب ، لا يمكن أن ينشأ هذا التعارض فى وقت حدوث الفعل ، أنه يمكن أن ينشأ فقط فى سياق مختلف ، لانه عندما يحكم شخص ما على فعلك ، أو تحكم على نفسك حينا بعد ذلك ، عندئذ فقط ، يمكنك فقط أن تطرح السؤال « أننى فعلت ما فعلته من خلال اقتناعي أنه كان من واجبي ولكن أكان هذا واجبي ؟ ماذا ستعنى لو قلت : أننى أقوم بعمل هذا الفعل من اقتناعى بأن من واجبي أداؤه ، ومع ذلك لست مقتنعا بأنه واجبي » .

وتبعا على الاقل لإحدى الكتاب المعاصرين ، ينشأ هذا التعارض من الفشل فى التمييز بين القضايا المختلفة من واحدة لأخرى. فالسؤال « يجب على الشخص القيام بأداء واجبه ، أو ما يعتقد باخلاص أنه واجبه » هو سؤال يمكن أن يحيرنا لاننا ليس لدينا أكثر من فهم مختلط لمعناه .

وبمجرد أن نجعل الاشياء المختلفة لانفسنا واضحة ، فان المشكلة تختفى . فاذا كنا نعنى (١) هل الاعتقاد بأن شيء ما هو واجب المرء أداؤه ، يجعله كذلك ؟ فمن الواضح أن الإجابة بلا . وإذا كنا نعنى (٢) هل يفعل الرجل الاخلاقى بعد التفكير المتمحص ، ما يجب عليه أن يفعله ؟ فالإجابة تكون بالطبع « بنعم» وإذا كنا نعنى (٣) أيجب على الشخص الذى أظهر ما ينبغى عمله بصورة حريصة وبضمير حي كما يتوقع فيه ينهرونه بسبب

تصرفه على أساس نتائجه ؟ فالإجابة بوضوح «لا» . وإذا كنا نعنى (٤) هل يؤدى الانسان فى عمله ما كان يعتقد أنه يجب أن يفعله؟ « بالطبع فالإجابة «لا» و « نعم » أحيانا لأنه قـد يكون قد فشل فى مهمته النظرية . (من خـلال الحساب بعناية وبحياد والتحرر من اسلوبه العقلى حيث يكمن واجبه) .

نظرية كانت فى الالتزام

لقد قال كانت بأن الرجـل الفاضل يتصرف من وازع الواجب ولكن ما هى الأفعال التى يستنها الواجب ؟ لـكى نجيب على هذا السؤال ينبغى علينا أن نصف نظرية كانت عن الالتزام .

يقول كانت بأن الإرادة الصالحة هى الارادة العاقلة تلك الارادة التى تتصرف بما يتفق والعقل . فالانسان ليس مثـل كل الحيوانات الأخرى .. إنه كائن عاقل ، والقانون الاخلاقى ، مهما كـان به ، سيكون قانونا يمكن تطبيقه على كل الكائنات الحية على السواء ، فغاية الانسان الصحيحة هى تطوير طبيعته العاقلة وليس لغـرس سعادته أو تلذذ حواسه فاذا كان هدفنا فى الحيـاة هو تحقيق سعادتنا عندئذ يقول كانت «أن الطبيعة ركزت على تنظيم سىء جداً فى إختيار عقل المخلوق كى ينفذ هدفه » نظرا لتعقلية الأفعال التى على الانسان أن يؤديها بالنظر إلى هذا الغرض . وكل قاعدة سلوكية فانه سيتم سنها له من خلال الغريزة . وما كان من الممكن تحقيق هذه الغاية بنـاء على ذلك، أكثر تأكيداً من تحقيقها عن طريق العقل . فتحقيق السعادة إذاً ليس هدف حياة الإنسان ، واذا كانت هدفه ، لما كان من الضرورى للانسان أن يوهبه الله ملكه العقل .

فالانسان الصالح يتصرف بما يتفق والعقل ، ولكن ما الذى نقصده بالضبط عندما نقول « يتصرف الانسان بما يتفق والعقل » فمصطلح « العقل » مصطلح مضلل ويعوزه أن يكون أكثر دقة . وكانت كما سنرى فيما بعد أستخدمه بمعنى ضيق أكثر وكذلك أرسطو الذى كان لديه الكثير ليقوله ، كما قد نتذكر ، عن تطور الملكات العاقلة عند الانسان.

هناك شطحات كثيرة فى مفهوم كانت عن العقل ولكن دعنا نبدأ بهذا المفهوم ، ذلك المفهوم الذى عارض فيه كانت بوجهة نظره كثير من نظريات القرن ١٨ فالعقل ليس مثل كل المشاعر الأخرى ينبغى أن يكون شيئا ما عام Uuiversal فقد تميل مشاعر شخص ما فى إحدى الإتجاهات ومشاعر أخرى فى إتجاهات أخرى وهذا هو لب الموضوع . ولكن متطلبات العقل تتساوى عند كل الكائنات العاقلة . فاذا إتبعنا العقل بصورة صحيحة ، فيجب أن نصل إلى نفس النتائج . هناك شىء ما بصدد العقل يعتبر شيئا عاما ، والعموم هو ما يطلبه كانت من النظرية الأخلاقية .

العمومية Universality

كيف يتم تطبيق هذا الوصف على الأفعال الأخلاقية ؟ فكل مرة تتصرف فيها من تلقاء مشيئتك فانت تعمل تحت ما يطلق عليه كانت القاعدة المأثورة التوجيه Directive « عندما تقوم بالفعل بـ A فى ظروف A ، فانك تقوم بالفعل على أساس القاعدة أو المبدأ القائل إذا كنت فى ظروف C فقم بعمل A . وتبعا لرأى كانت فان قاعدة القواعد لكل الأخلاق والتى يجب أن تتصرف بموجبها هى أعمل بحيث يصبح مبدأ فعلك قانونا

عاما للسلوك الإنسانى ويطلق كانت على هـذه القاعـدة الضرورة الحتميـة المقولية Acategorical imperatives وإننا سنناقش هذه القاعدة الآن .

دعنـا نراعى فى حسباننا أن هـذه القاعـــدة حتمية وليست فرضيـة Not Hypothetical فالضرورة الحتمية لهاصيغة« أفعل هذا » أو « لا تفعل هذا » بدون أى صفـات وبدون وجود « إذاً » وبدون « ولـكن » وفى الوجهة المقابلة دائما ما تكون الضرورة الفرضية موصوفه . « إذا كنت تريد تحاشى سوء الهضم « لا تأكل أطعمة مشوية » أو « إذا كنت تريد أن تكون سعيداً كن رحبا بالآخرين » فالضرورة الفرضية دائما ما توافق على تحقيق حالة ما ، مهما كان الحال المحدد عبارة « إذا أو لو » أحيانا ما يكون الحال حادث خارجى ما . فمثلا (إذا أراد أن يأتى إلى المنزل لا تدعه يدخله). ولكن الضرورات الفرضية عند كانت هى أنه دائما ما يهتم بعبارات « لو » إذا كان لها علاقة بالرغبات الإنسانية » مثل ، إذا أردت أن تصبح قويا ، فكل فواكه وخضروات طازجة . فالشخص حر دائما فى رفض هذه الضرورة ، حتى لو كانت الحقائق التى تقررها العبارة صادقة ; فمثلا قد لا يريد الشخص المقصود أن يصبح قويا كى يتحاشى سوء الهضم فعلى كل ، فى علم الأخلاق » يقول كانت يختلف الموقف » فالأوامر الأخـــلاقية أوامر حتميـة ولا تتفق مع إرادة المرء فى تحقيق الغـــاية المقصودة . « فاذا كنت تريد أن تكون محترما ، كن أمينا » فهذه العبارة السابقة ضرورة فرضية وليست قاعدة أخلاقية مطلقاً . فى الواقع » يعنى المضمون أنك إذا كنت لا تعبأ بأن تكون محترما » فلا يعوزك أن تكون أمينا . ولـكن على عكس ذلك فان القاعدة الأخلاقية دائما ما تكون قاعدة حتمية أو أمرا مطلقا . « كن أمينا » .

فأهم جانب فى الضرورة الحتمية عند كانت ، هو تأكيدها على فكرة العمومية . فقبل قيامك بعمل شىء ما إسأل نفسك ، هل أريد لمبدأ عملى أن يكون معمماً ؟ وهل أستطيع أن أرغب فى أن يفعل كل فرد مثلما أفعل أنا ؟ » فالوالدين ينجذبان نحو العمومية عندما يقولان لأطفالهم « لا تكن وضيعا مع جونى الصغير ، فأنت لا تريده وضيعا نحوك أليس كذلك ؟ » فهذا التدريب المبكر فى العمومية ومحاولة جعل الطفل يضع نفسه فى محل طفل آخر وتعليمه بأن ما سيحدث له على غرار ما يفعله نحو الآخرين ربما هذا جانب بعد أم فى كل التدريبات الأخلاقية . وربما يمثل هذا أيضا القاعدة عند علم الأخلاق المسيحى كما هو ملخص فى القاعدة الذهبية « كن بجانب الآخرين كما تريدهم أن يكونوا بجانبك » وكذلك بصدد مذهب كنفوشيوس كما هو مقرر فى قاعدة كنفوشيوس لا تقف بجانب الآخرين مثلما لا تريدهم أن يقفوا بجانبك » .

هناك عدد لا محدود تقريباً من المواقف التى يمكن تطبيق هذا المبدأ عندها فلنفترض أنك تريد غش شخص ما فى مبلغ من المال تدين له به فانك تسأل نفسك بأمانة عما إذا كان كل فرد يتمنى أن تتصرف كما هو مخطط لك أن تتصرف . فمثلا عما إذا كنت تريد الآخرين أن يغشونك مثلما أنت على وشك غش شخص آخر . فاذا كانت الإجابة بلا (وربما هى بلا) فالفعل الذى تتأمل فيه ليس فى الواقع فعلا يمكن تعميمه ، أو لنفترض أنك على وشك الإخلاص بوعد إلتزمت به جدياً ، فهل يمكنك أن تقول بصدق أنك تريد أن ترغب أن يصبح فعلك هذا ممارسة عامة ؟ ولنفترض أنك كنتيجة لعملك القادم ستسبب لكل عضو من الجنس البشرى أن يتصرف عكس ذلك (ربما

من خلال تأثير مغناطيس مفاجىء) فلن تفكر مرتين قبـل قيامك بعمل أى شىء لشخص ما آخر لا تريد أن يحدث لك فى مقابل ذلك .

فاذا كنت تخل بالوعد لأنك تجد من الصواب القيام بهذا العمل فانك بذلك تتصرف على أساس المبدأ القائل « خل بالوعد عندما يريحك ذلك» ولكن إذا تم تعميم هذا المبدأ فسيكون حقا مخولا للاخرين الإخلال بوعودهم معك كما تخل بوعدك معهم. وهذا الموقف قد يحتمل أن تراه شيئا أقل من الاستصواب وهؤلاء النـاس اللذين لايهمهم توجيه أى إهانة لأحـد عادة ما يشعرون بالإشمئزاز والامتهان عندما يتم توجيه إهانة لهم من أحد. فعادة مايريدالشخص أن يتصرف الآخرون بصورة أخلاقية نحوه ، على الرغم من أنه لايتصرف تصرفا أخلاقيا نحوهم .

وأحيانا ما يبرر لنفسه الإعتقاد بأن إخلاله بالوعد صائب تماما ، حتى عندما يكون حانقا على الآخرين تماما إذا فعـلوا ذلك نحوه . ولـكن هذا الأسلوب العقلانى ، تبعا لرأى كانت هو مالا يسمح به بدقة القانون الأخلاقى، فلا يسمح للفرد بأن يكون استثناء . إذا . . كان ذلك على ما يرام منك أن تفعله ، فانه على ما يرام للاخرين أن يفعلوا ذلك أيضا. و إذا كان من الخطأ القيام بهذا العمـل فانه من الخطأ عليك أيضا . بالطبع قد يعترض المرء على نقد شو بأنه لا يأخذ بالروح المقصودة من القاعدة الذهبية. فعبارة قف بجانب الآخرين مثلمـا تود أن يقفوا بجانبك تضـع فى إعتبارها إختلاف الأذواق ، وسيكون أفضل تطبيق لهذه القاعدة على هذا النحو : «أحب أن اتلقى الهدايا المفيدة والسارةلى، ولهذا السبب سأقدم للاخرين الهدايا السارة والمفيدة لهم» . وربما ما يزال المرء يود معرفة كيف فهم كانتوتصور وجاء بمذهبالعمومية كى نستبعد كافة التفسيرات غير المتفقة مع رأيه .

لقد كان لدى كانت معياران للحكم على ما إذا كان العقل صائب أم خاطىء، أو بصورة أكثر دقة للحكم وإستبعاد خطأ أفعال معنية ، والمعياران هما : ١ ـ الاتساق Cosistency ٢ ـ التناقض أو العكسية reversbility .

وأول معيار وهو الإتساق ، يعيدنا إلى مفهوم العقل ، مهما كان الناس يعتقدون فى مضمون ما يحتويه العقل ، يمكننا أن نقضى وقتاً طويلا نناقش ما يعنيه ، فليس هناك شك فى أنه مضاد بصورة ثابتة لشىء واحد هو عدم الاتساق inconsistency . فالشخص الذى يصل إلى إستنتاجات تدخله فى عملية عدم الإتساق ، هو شخص لم يستخدم العقل بصورة صحيحة . فأى نتيجة تتضمن عدم إتساق ينبغى غض النظر عنها على الفور .

وتبعا لكانت هناك قواعد أخلاقية كثيرة مفترضة يظهر عدم إتساقها ، وبالتالى فسادها عند قيامنا بفحصها .

A ـ هناك مبادىء أو قواعد غير متسقة مع نفسها by themselves ـ فاذا قلت : « إفعل هذا ولا تفعل هذا » أو « إحفظ حياتك دائماً ولكن دمر حياتك دائماً » فلا يمكن إطاعة مثل هذا المبدأ لأنه يحتوى على تناقض فمثل هذه الأمثلة واضحة وجلية بدرجة لاتستثير الإهتمام الجاد .

B ـ هناك قواعد تصبح غير متسقة عندما يتم تعميمها ـ Maxims inco-nsisent whenuniversalized فهناك مبادىء وقواعد تشكل توجيهات للسلوك لاتتسق عندما يطبقها شخص واحد أو بعض الأشخاص ، ولكنها تصبح كذلك عندما تكون هناك محاولة لجعل تطبيقها عاما على كل فرد . أولا دعنا

تتأمل قاعدة ليست لها علاقة بالأخلاق : « لا نشترى أية جريدة عند دخولك النفق، وأجلس بجانب أى فرد آخر وإقرأ الجريدة من وراء كتفه فهذا ما يفعله كل فرد آخر »، ومن المحتمل أن تتبع هذه القاعدة ، كما يحتمل أن يتبعها إناس آخرون كثيرون ، ولكن من المحال منطقيا أن يتبعها كل فرد، لأنه إذا حاول كل الناس ذلك فسينتج أن هناك فرد واحد يمتلك جريدة يمكن للاخرين قراءتها من وراء كتفيه .

وبالمثل فالقاعدة الأخلاقية القائلة : « لا تعين الآخرين ، ولكن أجعلهم دائما يعينوك » ، لا يمكن لكل فرد أن يمارسها ، فهناك قليل من الناس الذين فى مقدورهم التصرف بموجب هذه القاعدة ، ولكن لا يمكن لكل فرد القيام بهذا العمل ، لأنهم إذا حاولوا ذلك لن يكون هناك أى شخص يقوم بهذا العون ، بمعنى آخر يمكن لبعض الأفراد العمل على أساس هذا المبدأ أو هذه القاعدة ولكن لا يمكن تعميم هذا المبدأ كقاعدة للسلوك الإنسانى ، وتبعا لكانت ، فان أساس وجوهر القاعدة الأخلاقية هو صفتها العامة ، ولا يمكن للاخلاق تعميم مثل هذا المبدأ الخاص فى قاعدة .

فكثير من الناس يتصرف على أساس المبدأ القائل « قد أفعل شيئا أريده الناس الآخرين ، ولكنهم قد لا يفعلون أى شيء يريدونه لى » ، ومع أنه لا يمكن أن يكون هذا المبدأ قاعدة عامة للسلوك الإنسانى ، لنفس الأسباب الواردة فى الأمثلة السابقة ، فكل فرد يعتبر نفسه أنه متلقى لنصيحة صغيرة كى يكون ذلك الفرد الذى يستطيع أن يفعل ما تريد . ولكن نظرا لأن كل فرد تصرف على أساس نفس المبدأ ، فيمكن لكل فرد أن يفعل ما يريد ويستطيع الآخرون أن يفعلوا له نفس ما حاول فعله لهم، وبذا فهذا ينفى القاعدة ، فمثل هذه المبادىء هى مبادىء طفيلية Parasitic فهناك بعض الناس يستطيعون التصرف وفقا

لمبادئهم ما دام هناك آخرون لا يفعلون ذلك، لأنه إذا تصرف المرء تبعا لظروفهم فسيتضمن ذلك بالضرورة إستحالة الأسطورة القديمة عن الأفعى ذات المائة رأس ، كل رأس منها أشرس من الرؤوس الأخرى .

ونفس الشيء ينطبق بالطبع على القاعدة المستحيلة منطقيا « كن قويا » (أو أقوى أو أكثر وحشية أو أكثر نجاحا أو أكثر إستحقاقا ... الخ) أقوى من أى فرد آخر ، نظراً لأن رجلا وحيدا فقط هو الذى بمقدوره أن يكون أقوى رجل فى العالم ، على الرغم من أنه من المحتمل والممكن لأى فرد أن يحاول ذلك .

على كل دعنا نرى كم عدد المبادىء التى مهما كانت رغبتهم فى عدم تعميمها ، ومع ذلك فهى متسقة جدا فى تعميمها . والعبارتين . « تصرف دائما بمصلحة مطلقة من أجل صالحك . وتصرف دائما بأنانية كلية وقاسية » هما عبارتان لا يمكن تعميمها بوضوح . فليس هناك شيء غير متسق مع التطبيق العام فى كليهما ، وإلا تحول العالم إلى غابة . ولكن ليس هناك عدم إتساق متضمن فى العبارة فعبارة « ضع فى إعتبارك مصالح الناس الآخرين » و« دائما تعاون مع الناس الآخرين » . بالطبع يمكن تعميمها نظراً لأنها يتساويان فى إحتمال أن يتصرف الناس بنفس الأسلوب . فقاعدة الإتساق تسمح وتبيح النوعين من السلوك ، ونفس الشيء يصدق على أنماط أخرى لا تحصى .

وعلى كل هناك بعض المبادىء تبعا لوجهة نظر كانت تبدو فى الوهلة الاولى بأنها يمكن تعميمها بصورة متسقة غير أنها على عكس ذلك . وهنا نستشهد باحدى أمثلة كانت . يقوم رجل بتوقيع عقد ومع مرور الوقت يجد أن هذا العقد غير ملائم وغير ممتع ولا يستطيع الإلتزام بشروطه - ولذلك فهو يخل بهذا العقد،

« ولكن على الرغم من أن الإخلال بالعقد عندما تجده غير ملائم وغير متفق مع التزامك به » فإن تعميم مثل هذا المبدأ سيسمح لكل فرد أن يفعل ذلك بالمثل . ولكن قد يسأل المرء ما الذى لايتسق مع هذا المبدأ ؟ أفليس يحتمل تماماً لكل فرد أن يخل بالعقد الذى أبرمه ؟ سيرد كانت « بلا » لأن القيام بمثل هذا العمل لن يتسق مع المفهوم ذاته فيما يطلق عليه عقد . فالعقد هو شيء من النوع الذى يوافق عليه كل الأطراف ويلتزمون به . وماذا تعتقد فى عقد يحتوى على كل أربع عبارات بصدد ما يتفق عليه الأطراف على عمله ، تعقبه العبارة التى تقول وتقرأ كالآتى (برغم وجود هذه الشروط المدونة بعاليه ، فلن يكون لها أى تأثير أو مفعول أو يمكن الإخلال بالعقد على هوى كلا الحزبين ؟ فمثل هذا الذى يطلق عليه عقد لن يكون عقدا ولكن فاصلا كوميديا ولن يستحق قيمة الورقة التى تم طبعه عليها . وسوف يكون غير متسق لشيء واحد وهو أنه لكى يكون عقداً لا ينبغى الإخلال به بهذه الصورة .

وتنطبق نفس الإجابة على كل الوعود . فاذا كنت أستطيع أن أخل بعقد أو وعد عندما أشعر بميل نحو ذلك ، أو حتى عندما أعتقد أنى أفعل غاية الصواب فى الإخلال به ، فهذه الصفة ستلغي مفعول أى وعد ، وسيمتنع الناس على الفور عن الإلتزام بهذه الوعود أو العقود أو الثقة بها .

« بهذه الوسيلة فالوعد بأداء « A » لايتسق مع العبارة القائلة « أننى يمكننى أن أرفض أداء الفعل A » عندما أشعر بميل بالقيام بهذا العمل » فاذا كانت العبارة الثانية صادقة ، فلن يكون هناك فائدة على الإطلاق من الالتزام بالوعود ، وفى الواقع ستكون العبارة بمثابة كلمات جوفاء وليست وعدا .

يصدق نفس الشيء على الكذب العام . فليس الأمر مجرد أن قول الكذب لا يتسق مع قول الصدق أو أن الألتزام بالوعود لا يتسق مع الأخلال بها ،فتلك الأشياء غير متسقه بالطبع ، ولكن عدم الأتساق وحده لا يكفى لإدانة الكذب العام ، نظرا لان كل شيء لا يتسق مع شيء ما آخر ، بالتحديد ، مع سالبه أو لاغيه . (فيمكنك أن تجادل على قدم المساواة ، بأن قول الصدق خطأ لأن الصدق لا يتسق مع الزور والبهتان) ولكن لا يتسق قول الكذب بصورة أبرع من تلك الصورة . يمكن تعميم العبارة القادمة فى المبدأ القائل « أكد دائما على تعتقـده أنه زيف » فيمكن لكل فرد أن يسير عليه ، ولكن فى اللحظه التى تصبح فيها المهلوسة عامة ، سيأخذ كل فرد فرداً آخر بأنه يعنى عكس مايقوله هو . فاذا قلت « لقد أمطرت الدنيا أمس » ، فسيأخذ الآخـرين هناك على أنك قلت ألم تمطر الدنيا هنا بالأمس ؟ وسيأخذون هذا المعنى على أنه المعـنى الحقيقى . فكلمة « ليس أو ألم » ستكون عكس معناها الحالى ببساطة . فعند ماتكون موجودة فانها تدل على تأكيد وعندما لا تكون موجـودة فانها تدل على نفى . وإذا أخذناها بهذا المعنى فالعبارة الزائفة تصبح صادقة . ولكن لن يكذب كل فرد مطلقا وسيكون الكذب العام محالا . (فهذا النظام من جانب سيكون أفضل من النظام الحالى الذى أحيانا مايقول فيه الناس الحقيقة وأحيانا يكذبون ولا نستطيع أن نحدد كلاهما ، فاذا كان كل فرد يكذب دائما ، يمكننا أن نقول ماهى الحقيقة من خلال إضافة أو طرح كلمة « لم أو ليس » .

٢ ـ على كل ، لا يستخدم كانت فقدا هذا المعيار فى الاتساق للحـكم على كل الأفعال التى يرغب فى منعهـا ، بل يستخدم أيضا معيار التضادية أو العكسيه . فهو يعتبر الضرورة الحتمية بأنها ليست فقط تلك المبادىء التى من

المستحيل تعميمها بل تلك المبادىء التي لم يكن للعامل إختيار في تعميمها، بمعنى، تلك المبادىء التي لن يكون تعميمها مقبولا للعامل بعد أن يكون قد تروى وفكر فيما تحتوى عليه هذه المبادىء . ويقدم لنا أمثلة عدة لذلك : —

« هناك رجل ثالث يجد في نفسه النبوغ الذي يمكن أن يجعله من خلال تثقيف ما ، رجلا نافعا في جوانب كثيرة . ولكنه يجد نفسه في ظروف مريحة ويفضل الأنغماس في اللذة على جلب المشقة لنفسه من خلال توسيع وتحسين مواهبه الطبيعية المحظوظ بها . وعلى كل دعه يسأل الآن عما إذا كان مبدئه في إهماله لمواهبه ، بالإضافة على موافقته على ميله ونزوعه نحو التسليه التافهة يوافق أيضا ما يطلق عليه بالواجب . فهو يرى أن نظام الطبيعة يمكن أن يوجد في الواقع بالإتفاق مع مثل هذا القانون ، على الرغم من أن الرجل (مثل سكان جزر البحر الجنوبي) يجب أن يدع مواهبه تصدأ ويكرر تكريس حياته فقط للكسل والأنفاس والتكاثر ، بأحتقار الأنغماس في اللذة . ولكن لا يحتمل أنه يريد أن يصبح ذلك قانوناً عاماً للطبيعة أو أنه يجب غرس ذلك فينا من خلال غريزتنا الطبيعية ، لأنه ككائن عاقل ، فأنه يريد بالضرورة تنمية كل ملكاته بالقدر الذي منحت له لكل الأغراض المحتملة »

رجل رابع ، تسير الامور على ما يرام بالنسبة له يرى أن الآخرين (الذي يمكنه مساعدتهم) مضطرون للكفاح من خلال مشقات جسام ويسأل « وماذا يخصني في ذلك ؟ لندع كل فرد يعيش سعيدا بالقدر الذي تريده السماء له أو بالقدر الذي يمكن أن يصنعه لنفسه . إنني لن آخذ أي شيء منه أو حتى لن أحسده ولكنني ليست لي رغبة في الإسهام في تحقيق رفاهيته ومساعدته في وقت الحاجة . فاذا كان مثل هذا الأسلوب في التفكير قانونا عاما للطبيعة ،

فيمكن بالتأكيد أن يوجد الجنس البشرى ، وبدون شك يوجد أفضل من وجوده فى حالة يتكلم فيها كل فرد عن التعاطف والشعور الودى نحو الآخرين، أو حتى يجهد نفسه من وقت لآخر فى ممارسة هذه العواطف ومن ناحية أخرى، فهو يغش عندما يستطيع ذلك ، ويخون أو يخرق حقوق الانسان . والآن على الرغم من أحتمال وجود قانون عام للطبيعة يمكن أن يوجد من خلاله هـــذا المبدأ ، فأنه مع ذلك من المحـال ، أن تقرر أن مثل هذا المبـدأ يجب أن يتم أعتناقه فى كل مكان كقانون للطبيعة ، نظراً لأن الأرادة التى قـــررت ذلك ستتعارض مع نفسها ، فأمثلة مثل هذه يمكن أن تنشأ دائمـا وسيعوزه فيها الحب والتعاطف مع الآخرين والتى سيسلب نفسه فيها من خلال مثل هذا القانون فى الطبيعة الذى يصدر عن إرادته ومن كل الأمل فى المساعدة التى يرغب فيها .

ستطرأ على الذهن بالطبع أمثلة كثيرة مماثلة ، على الأقل تبدو هـذه الأمثلة مقبولة جداً . فالرجل الغنى قد لايريد أن يتصدق على الفقير ولكنه لو كان فقيراً ، ألن يريد أن يتصدق عليه الآخرون ؟ والمبذر لايهمه أن يكون عاطلا متواكلا ولكنه لا يريد لكل فرد أن يكون عاطلا لأنه يريد أن يعيش على ثمرة كفاحهم . فالرجل الذى على القمة يجب أن تكون هناك قواعد تحفظ له مكانته المفضلة ولكن بمجرد أن تضعه فى القاع ، فأنه سيغنى لحنا مختلفا . وإذا أستحضرنا مبدأ العكسية أو الأتجاه المضاد ، فسوف نرى أن الناس الذين يقدمون على الاعتداء لا يريدون أن يكونوا فى النهـاية هم المستقبلون للاعتداء ، ولهـذا السبب لن يتسامحوا فى وجود قواعـد تسرى ضدهم إذا تم قلب وعكس أدوارهم. فالموظف لن يهمه تعميم ممارسات وتشريع

فن العمال ، فنى الواقع يستصوب مثل هذه الممارسات مادام هو موظف ، ولكن يبدو من المشكوك فيه أنه سيستصوب تشريعا ضد العمال لو كان هذا الموظف عاملا أو من العمال . فبالتأكيد نشعر أن الناس سيفكرون مرتين قبل تقديم موافقتهم على تعميم المبدأ الذى قد يستخدم فيما بعد ضدهم .

ومع ذلك فبعد التفكير الثانى المتعمق، هل يمكننا التأكد بهذه الصورة ؟ حتى لو كان الشخص يعلم تمام العلم ماستكون عليه الأحوال ؟ إذا إنقلبت الأدوار فهل من المؤكد أنه لن يستصوب مبدأ معينا ؟ هل المبذر العاطل يريد بالضرورة أن يحيا على ثمرات تعب عمل الآخرين؟هذا يحدث عادة ولكن ليس دائما . فقد يعتقد أن معظم العمل بدون فائدة وأن العالم سيكون أفضل حالا إذا كان كل فرد ، وليس هو فقط ، ينام ويرقد فى الشمس ويصطاد ما يمكن إصطياده . فالحياة لن تكون منتجة جدا ، ولكنه لا يضع قيمته العالية للانتاج.

أو مرة أخرى ، فالرجل الغنى قد يرغب فى تعميم مبدأ الفعل عنده فيقول « أهتم بنفسك ، ولا تقدم عونا للاخرين ولا تنتظر أى مساعدة » ولكن ألا يحتاج هذا الغنى « كما يقول كانت إلى عون فى وقت الأزمة لديه ؟ ليس بالضرورة فقد يجوز أن يحيا على مبدأه الصارم فى الاكتفاء الذاتى . وقد لا يريد تعاطفا أو مساعدة فى وقت المحنة . فقد يريد أن يقف ويقاوم أو يسقط من خلال قانون الغابة .وقد تكون له نفس الرغبة فى تطبيق مبدئه « فى مذهب الفردية العنيفة » عندما يكون ضحية وعندما يكون منتصراً .

وقد يرغب المتلذذ بالقسوة (السادى sadist) تعميم مذهب السادية ، فهل كان يريد تعميمه إذا كان ضحية ولم يكن معتد ؟ وهذا السؤال السابق قد يطرأ على ذهن المرء غالبا ما يقول ذلك ، ولكن إذا كان لديه عرق

ماسوخى ة وى كذلك (وأغلب الساديين لديهم ذلك) فقد لا يهمه أن يكون على الطرف المتلقى . على الأقل قد يعتقد أنه من الأفضل أن توجد ممارسات ماسوخية ساديه عامة (وهو يكون فى الطرف المتلقى والطرف المرسل كذلك) أفضل من عدم وجود مثل هذه الممارسات على الأطلاق .

لن يتم ردع اللص عند قيامه بالسرقة إذا أفترضت الأعتبار الآتى :—

« أنت تقول بأنه لا يشغلك أن ترى السرقة معممه ولكنك لن تريدها كذلك إذا كنت ضحيـة السرقة . فعند استصوابك للسرقة فأنك تستصوبها بكلا الطرفين .. إستصوابها لذلك الضحية وأيضا لذلك اللص » قد نتوقع موافقة اللص على هذه العبارة ، لكنه قد لا يتفق معها . فقد يقول (لا) اعتقد من الأفضل أن تكون هناك سرقة ، إننى أستصوبها عندما أكون على طرف الجانب المتلقى . فالحيـــاة لها مذاق أحـلى وشيق بهذه الطريقة . أعتقد أن أفضل قاعدة لأى فرد أن يسمح له أن يسرق دون أن ينـال جزاءا إذا كان ماهرا جداً فى القيـام بالسرقة دون أن يقبض عليه وأيضـا بالنسبة للضحية الذى ليس لها ملجأ إلى القانون ، ولكن فقط ميزة وفرحته إطلاق النار على اللص إذا قبض عليه . سواء كنت السارق أو المسروق ، فأنى أعتقد أن هذا الترتيب سيكون أفضـل بكثير من ترتيب ذلك العـالم البرجوازى الذى نعيش فيه الآن بكل تأكيد على قدسية قيم الملكية . وبناء على هـذا ، فأنى أستصوب عدم السرقة بالتحديد كسياسة عامة . فيفترض كانت أن كل هؤلاء الناس لن يختـاروا أن يـكونوا لديهم السياسات التى يدينها بأنها معممة . ولكنه قد يكون مخطئا فى هذا الأفتراض . فأذا أخذنا فى الأعتبار التنوع الواسع للدوافع الانسانية والطباع ، فقد يبدو غالبا أن كانت كان مخطئا .

وبالطبع ، قد يقدم صاحبنا اللص سبباً لاستصوابه للتعميم الذى كن يحطم موقفه « إننى واثق جدا من مهارتى فى السرقة إلى حد أننى أعتقد أننى سأصبح أفضل حالا من خلال هذا التنظيم . إننى واثق جداً من قدراتى وأنا مقتنع بأن كل سرقة كنت أنا ضحية لها ، فهناك عشرة سرقات يمكن أن أنجزها بنجاح . وعلى كل يمكننا أن نرد عليه ونقول « ماذا لو لم تكن ماهراً جداً » ؟ فماذا لو كان اللصوص الآخرون أكثر مهارة منك بكثير حتى أنك تصبح ضحية للسرقة أكثر بكثير من العامل ؟ وهذا الأعتبار قد يسبب للص فى الواقع أن يغير رأيه بصدد اعتباره للسرقة كسياسة عامة . ومع ذلك قد لا يجعله هذا يغير رأيه . فمثلا قد يعترف بأنه سيكون أسوأ من الناحية المالية إذا تم تعميم مثل هذا المبدأ ، ولكن إذا ارتجف (كما يفعل لصوص كثيرون) من محاولات السرقة فسوف يزيد الخسارة المالية مقابل الربح تحت ضغط الارتجافات وسيظل يشعر بأنه سيخرج كاسباً ورابحاً من خلال هذا التنظيم . عندئذ ، فقد يعتقد بأن سياسة السماح أو إباحة السرقة العامة ، مع وضع الأعتبار لكل الأشياء الأخرى ، أفضل من تحريمها العام .

فلا تبدو هناك طريقة مؤكدة تجعله يغير رأيه فى حدود معيار كانت وقد نحاول تنفيذ هذه المسألة خطوة أخرى فيما بعد (وتتجاوز أى شىء يقوله أو ينوه به كانت) . وقد نقول لهذا اللص « ولكن نفترض أنه لم يحدث وكان لك ذلك الطبع المغامر » فهل ترغب أن تكون السرقة سياسة عامة ؟ ولنفترض أنك فى موقف الأرواح التى يصورها لنا أفلاطون فى ختام جمهوريته رسم المصائر ليرى أى الأجسام التى تسكن فيها ، ومن ثم ، أى طباع ستتلقاها هذه الأرواح . وقبل رسمهم للمصائر ، فأنهم يودون أن يروا

السرقة كسياسة عامة ، فقد يأتي الأمر أفضل مع مثل هذه السياسة . (على كل من الطرفين النهاية المستقلة والمرسلة) فاذا تحولت طباعهم وإستعداداتهم إلى طبائع وأستعدادات قراصنة ، ولكن لا يحدث ذلك إذا رسموا مصائر تقدم لهم أرواح أصحاب المحلات . فهل قبل أن يعرفوا أدوارهم في المجتمع أو حتى يعرفون نوع الطبع الذى سيرثونه فهل يستصوبون القاعدة التى تبيح وتسمح بالسرقة العامة ؟ فما الأجابة على هذا السؤال ؟ هل سنظل نقول ، سيستصوب البعض ذلك والبعض الآخر لن يستصوبه ؟ ولكن كيف لنا أن نخبر ذلك ؟ فالمشكلة هى أنه قبل معرفتهم نوع الطبع الذى سيكون فيهم فى حين أنه في الحالة المجسمة ، لن يكون لهم أساس فى الاختيار على الأطلاق .

ولكى نضع أى اختيار بطريقة أو بأخرى وحتى كأرواح وأنفس مجردة من الجسد فينبغى من قبل أن يكون لديهم بعض الصفات والاستعدادات السابقة فى طبائعهم . فهل يمكنك أن تتصور كائنا بدون صفات الطبائع تضع القرار ؟ فبأى نوع من التكوين العقلى والأنفعالى يمكن أن يصنع مثل هذا القرار ؟ فسيبدو أن الجزء الأخير من سؤالنا بصدد التضادية ليس فقط معرض للاتهام بأن لديها إجابة غير حاسمة ولكن الأخطر من ذلك الاتهام الموجه لها بأنها دون معنى .

فيتبقى إذا ، شكلنا المبدئى ، فمعيار كانت الثانى لإدانة أنواع معينة من الأفعال بأنها خاطئة لأن الفاعل لم يستطع إختيار مبادىء لتعميم مثل هذه الأفعال ، فمثل هذا المعيار لن يصنع مجموعة المبادىء التى يتفق كل فرد على تعميمها ، فسواء أتفق كل فرد أم لا على هذه المبادىء ، فهذا سيتوقف على الخصائص الرئيسية فى طباعه ، ولا يمكن تحويل وجود مثل هذه الخصائص

بدورها إلى أداة أو هدف لأختيار (حتى لو كان أفتراضيا) بدون أن نجعل وصفنا لهذا الموقف المتخيل بدون معنى .

نقد العمومية

فشلت معايير كانت في إستبعاد أنماط معينة للافعال على أنها دائما خاطئة ومع ذلك يرى كانت أن هذه الأنماط مع ذلك لابد أن تكون خاطئة ، نظراً لأننا عند تعميم مبدأ فنحن نضع قاعدة ، ولأن القاعدة عامة وأنها تطبق على كل أعضاء الرتبة بدون إستثناء . ولقد إعتنق كانت بأن الكذب لا يمكن تعميمه بصفة مستمرة ولهذا السبب فالكذب دائما ما يكون خاطئا . (وقد لا يقول شخص شيء ، ولكنه إذا تحدث فأن واجبه يحتم عليه أن يقول الصدق) وبالمثل ، دائما مايكون القتل خاطئا ، والإخلال بالوعود دائما ما يكون خاطئا والسرقة دائما خاطئة والإنتحار دائما خاطىء ، ونظراً لأن القواعد عامة فأنها ليست بدون إستثناء . ولقد إختلف أغلب نقاد كانت ومعلقوه مع إستنتاجه . فاما أنهم إتفقوا على مبدأ كانت فى العمومية ولكنهم لم يتفقوا على أن مثل هذة الأفعال مثل الوصولية والإنتحار والإخلال بالوعود هى فى الواقع أفعال يمكن تعميمها كما أعتقد كانت ذلك ، أو إما أنهم قد إختلفوا مع كانت بصدد مبدأ العمومية نفسه .

١ — أولئك الذين يقبلون العمومية باستثناء أفعال معينة ، ولقد رأينا من قبل . كيف أن أنماط معينة من الأفعال التى تكون قاعدة العمومية يمكن الجدل فيها فربما تكون قاعدة العمومية على صواب ، ولكنها لا تعنى ببساطة أن الكذب والقتل والإخلال بالوعود دائما ما تكون خاطئة . فلا يعتقد أى فرد

تقريباً أن كل هذه الأمثلة لهذه الأنواع من الأفعال الخاطئة . ( ) فى المقـام الأول ليست واضحا تماما ما هى الأفعال التى يجب إشتمالها تحت عنـاوين الكذب والقتل ولذلك ليس من الواضح ما هو الشىء الذى تحرمه القاعدة (٠) عـــلاوة على ذلك ، تم الإتفاق مع الإنسانية بالإجمـاع تقريبا ، بما فى ذلك الإنسانية المتأملة والمفكرة ، على أن أفعالا من هذا النوع ليست دائما خاطئة . وبالطبع ، فهذا الإتفاق لايبرهن على صواب أو خطأ ولكنه من الصعب الإعتقاد بأن « حـكمة العصور » مخطئة كلية بصدد هذه النقطة الهامة ومازال (٣) هناك صعوبة منطقية أكثر خطورة فى المواقف حيث تتعارض الواجـات . فاذا كان من الخطأ دائما الإخـلال بوعد ، ومن الخطأ دائما قول الكذب ، فماذا يحدث عندما أكون مضطراً إلى قول الكذب كى ألتزم بموعد قد سبق لى أن إتفقت عليه ؟ أو ماذا إذا كنت مضطراً إلى الإخلال بموعد لكى أنقذ حياة شخص ؟ فى مثل هذا الموقف « ينبغى التضحية بشىء ما » فأننى أضطر إلى خرق قاعدة أخرى . هل يمـكنك أن تقول فى الواقع أنه فى مثل هذه المواقف « أنك ملعون إذا إلتزمت بالموعد ، وملعون إذا لم تلتزم به » إن أى شىء تقوم بعمله فى هذا الموقف سيـكون خاطئاً ولا يقدم كانت أى نصيحة فيما يتعلق بما تفعله إذا كان هناك تعارض فى الواجبات وكما سنرى بعد قليل ، لقد حاول كتاب آخرون علاج هذه الفجوة فى نظرية كانت ، ومـع ذلك ما يزالوا يحتفظون بالخطـوط الرئيسية فى علم الأخلاق عند كانت .

٢ ـ أولئك الذين يرفضون العمومية . لماذا يجب على كانت أن يشعر مضطراً فى المقـام الأول بأن تحريم الـكذب والقتل والأنواع الأخرى

من الفعل ، يجب أن تسرى دون إستثناء ؟ هناك تمييز فشل كانت فى عمله بين قوله يجب على المرء ألا يضع إستثناءات للقاعدة ، و بين قوله بأن القاعدة نفسها ليست لها إستثناءا . لقد رأى كانت و أغلب الناس يتفقون معه أنه عندما يكون تم ترسيخ قاعدة ، لايجب أن يحاول شخص أن يجعل نفسه (أو أى فرد مفضل لديه) إستثناءا لهـذه القاعدة . و لن يفيد أن تقول أن القتل خطأ إلا فى حالة قيـامى به فقط . فاذا كان من الصواب لك أن تقتل ، فينبغى إذا أن تعمم من ذلك أنه ليس من حق الآخرين أن يقبلوا و ليس من حقك أنت فقط . و لكن بسبب أن المرء قد يستثنى نفسه دون الآخرين ، فهذا لايعنى أن القاعدة نفسها تحتوى على رتبة معينة من الإستثناءات . فمثلا ، قاعدة « لاتقتل » هى قاعدة عامة بالتأكيد كما هو واضح دون إستثناءات .

ولكن لنفترض أننا نقرر على هـذا الأساس أو أسس أخرى ، و ربما على أساس الأسس النفعية التى رفضها كانت ، بأن القتل ليس دائما خاطىء وأن هناك رتبا معينة من الإستثناءات لهذة القاعدة . فمثلا القتل ليس خطئا عندما يكون فى حالة دفاع عن النفس . وحتى هذه القـاعدة المستديمة ليست مرضية كلية ، ربما يمـكن تحسينها من خلال إدخال بعض الرتب الأخرى من الإستثناءات كذلك . و لكن هذا ليس هو المقصود الآن . فالمقصود هو « أن هذه قاعدة » لاتقل إلا فى حـالة الدفاع عن النفس » هى بقدر كبير قاعدة عامة تنطبق على كل المواقف التى تقع تحتها مثل القاعدة الأصلية لا تقتل » . فالإشارة إلى الدفاع عن النفس لايقدم لنا إستثناءات للقاعدة فهى تبنى « مواصفات معينة داخل القاعدة » والقاعدة المؤهلة قد تكون صالحة أو حتى أفضل من القاعدة غير المؤهلة . فالقاعدة تكون قاعدة عامة مادامت تنطبق على كل المواقف التى

من المفروض عليها أن تنطبق على هذه المواقف ، فقاعدة « كل أنواع القتل سوى القتل للدفاع عن النفس أنواع خاطئة » ، تدين بالخطأ كل الأفعال (بالتحديد) أفعال القتل باستثناء الدفاع عن النفس مثلما تفعل القاعدة الأصلية في قولها كل أنواع القتل خاطئة. وإذا قالت قاعدة لاتفعل x سوى في ظروف A ، B أو C وأنت تقوم بعمل x في الظرف A فان فعلك لايعتبر إستثناء للقاعدة ، ففي الواقع يندرج تحت القاعدة . عندئذ ، لا يبدو أن هناك مبرر يدعو إلى عدم تعميم المبدأ الذي يحرم القتل سوى في حالة الدفاع عن النفس داخل أي « قاعدة عامة للسلوك الإنساني » . فالقاعدة المؤهلة عند إختبار العمومية وأيضا القاعدة الغير مؤهلة تفعل ذلك، وبمجرد أنه تم التعرف على هذه الحقيقة فانه لم تعد تظهر أي حاجة « لتقدير القواعد الأخلاقية بأسلوب سهل وغير معقد مثل . (لا تخل بوعد مطلقا ، لا تقتل أبداً) مثلما فعل كانت . سوف يكون لدينا الكثير لنقوله في الأجزاء القادمة بصدد القواعد ومواصفاتها أو تأهيلاتها .

هناك كلمة للحذر والإحتياط : وهي أنه لا تعتبر القاعدة عامة ما دامت تحتوي في داخلها أي أسماء علم ، أي أسماء أفراد معينون . فاذا قلت « لاتقل الكذب مطلقاً إلا إذا كنت جون جونس حيث حالة الكذب على ما يرام » فالقاعدة تشير إلى شخص محدد وهو جون جونس ولذلك لا تعتبر قاعدة عامة. أو لنفترض أنك تميل إلى تفضيل قاعدة تقرأ كالآتي « كل الطائرات التجارية يمكن أن تنطلق في الجو بدون فحص ميكانيكي إلا إذا كنت أنا أحد المسافرين » وبالطبع فالقاعدة تحتوي على إسم علم . أو أنها تعني الإشارة إلى نفسك ، فكلا من هاتين القاعدتين لن تندرجا تحت نقد كانت في « عمل

إستثناء القاعدة ولايمكن إعتبارهما مقبولاتان وإذا قبلتها بوضوح فأنك تقبل « ما يبدو فى صالحك » وفى الواقع « عندما تحتوى القاعدة على ضمير (مثلما يفعل ضمير المخاطب) بدلا من الإسم وهو إسم علم » فهذه القاعدة من المحال تطبيقها بدقة : فكل فرد يقرأ أو يسمع القاعدة سوف يأخذ الضمير « أنا » على نفسه ولذلك سيكون كل فرد أستثناء للقاعدة ، ولن يندرج أحد تحت القاعدة .

وعلى كل ، فالمنهج فى إستخدام أسماء العلم ليس كافيا لمحو قواعد كثيرة جداً للتميز . من السهل أن تكون قاعدة لا تحتوى على أسماء علم ، ومع ذلك، فهى كصناعة الخياطة تلائم أنواع معينـــة من الحالات . تأمل الآتى : كل الأشخاص باستثناء الزنوج يمكن أن يأكلوا فى الأماكن العامة « حمـل الطائرات التى تقـل كائنات بشرية ذكـور بين أعمـار فى الثانية والعشرون والأربعون يمكن أن يقلع فى الجو بدون فحص ميكانيكى » فهذه قواعد عامة مؤهلة لا تحوى أسماء علم ولـكنه تشبه القاعدة القائلة « من الخطأ أن تقتـل باستثناء حالة الدفاع عن النفس » فاستبعاد ، أسماء العام ، إذن لا يضمن أن تكون القاعدة صالحة مطلقاً ، حتى إذا كان يمكن تطبيق القاعدة كلية وبصورة عامة على معايير كانت . وفى الحقيقة يمكنك أن تجعـل التأهيلات والمواصفات داخـل القاعدة دقيقة جداً وتتطلب أنها على الرغم من عدم إحتوائها على أسماء وأعلام ، فانهـا لا تستثنى أحـداً سواك . فالقاعدة التى تقول «كل الأشخاص الذين يربحون ٦٠٠ دولار فى عام معين يجب عليهم أن يدفعوا ضريبة الدخـل الفيدرالية وهى قاعـدة تخص وزارة الإيرادات الداخلية (الوزارة الداخلية للايرادات) وهى مؤهلة (وهى لا تشير إلى كل

فرد ولكنها تشير إلى كل فرد يكسب أكثر من ٦٠٠ دولار) ولكنها لا تزال قاعدة عامة ويمكن قول نفس الشيء على هذه القاعدة (يجب أن يدفع كل الأفراد ضريبة الدخل بخلاف أولئك الذكور الذين يتراوحون بين ١١ره ٥ ½١١ره في الطول وبين ١٧٧ و ١٧٨ باوند في الوزن وهلم جرا) وفي تحديدي لمثل هذه القائمة الطويلة من الأحوال فانني الشخص الوحيد الذي يحقق هذه المواصفات .

ويمكن تعميم المبدأ القائل « إدفع الضريبة إذا كنت لا تستطيع الوفاء بهذه المواصفات » بصورة سارية كذلك سواء كانت المواصفات هي ربح ٦٠٠ دولار في العام أو سواء إرتفعت إلى قائمة المتطلبات . ومع ذلك ، مهما نظرنا إلى قاعدة الستمائة دولار في العام « فسوف نأخذ نظرة غير متفائلة إلى القاعدة الأخرى إلا إذا حدث ووفينا كل المواصفات . والنقطة هي أن كلا المدأين يمكن تعميمها بصورة متساوية « ولكن عند تعميمها لا ينتج عنها قواعد جيدة بصورة مساوية وتنتج عنها قواعد مرضية . ولكن ما هو المعيار الذي نستطيع أن نحكم به عما إذا كانت القاعدة المفترضة قاعدة صالحة ؟ إن هذا المعيار كما يظهر هو شيء ما لم نكتشفه بعد . وسوف نفحص إحدى المعايير في فصل قادم . ومعيار كانت في العكسية أو التضادية يستبعد بعض القواعد المفروضة لأن مبادئها لا يمكن تعميمها ولكنها تترك رصيدا كبيرا من المبادىء الأخرى ، (تعاون مع الآخرين دائما ، لا تتعاون مع الآخرين مطلقاً) التي يمكن تعميمها تعميما تاما « ومع ذلك لا يمكن تطبيقها كلها لأن الكثير منها يناقض بعضه البعض .

وعندما ندخل في نفس هذه النقطة العامة بوسيلة من أساليب التفكير مختلفة

إلى حد ما . نجد كانت وقد وضع كل فعل فردى فى رتبة (أو فئة) أو مقولة الأفعال مثل رتبة قول الصدق ، ورتبة الالتزام بالوعد ورتبة الكذب ورتبة القتل . ولكن كل فعل ، مثل أى شىء آخر فى العالم، يمكن تصنيفه بأساليب متنوعة فيمكن تصنيف هذا الحيوان بأن له فرو ثقيل ، وثدى ، وحامل للفرد ، ومن ذوات الأربع ، وهذا يتوقف على خصائص الحيوان التى ننشغل بدراستها . وبنفس الأسلوب ، فالكذبة التى قيلت لإنقاذ حياة فرد يمكن تصنيفها وعبارة خبرية ، ونطق الكلام ككائن حى ، كخداع متعمد وكفعل للرحمة. كهارب من مستشفى الأمراض العقلية ، يأتى منزلى ويمسك بسكين فى يده ويسألنى عن المكان الذى يقطنه جونس حتى يتثنى له أن يقتله ، فاذا أعطيته العنوان الصحيح لجونس ، فمن المؤكد تقريباً أنه سينتهز عدم حذر جونس ويقتله . فهل يتم التماس العذر لى فى الكذب عليه ؟ سيقول معظمنا نعم نلتمس العذر لك ، ولكن كانت يقول « لا لا ألتمس لك العذر ، أننى قد لا أخبره شيئا ولكن إذا تكلمت فينبغى أن أقول الصدق » هل نحن فى حاجة إلى قبول هذا الإستنتاج ؟ فلو قلت « الكذب للقاتل المزعوم » فعلى يندرج تحت تنويعه من رتب أو فئات الأفعال ، بما فى ذلك الآتى : —

(١) الأكاذيب التى قيلت لإنقاذ حياة .

(٢) الأكاذيب (أى قول الزور والبهتان المتعمد) .

(٣) الجمل الخبرية (العبارة) .

فنى أى هذه الرتب للافعال يجب علينا أن نضع هذا الفعل المعين من أجل أغراض التعميم ؟ يختار كانت الفعل أو الرتبة الثانية . فهو يقول على أثر ذلك « هذا الفعل كاذب » ونظراً لأن الكذب لا يمكن تعميمه بصورة متسعة

فكل الأكاذيب خاطئة ، ولذلك فهذا الفعل خاطىء . ولكن لماذا لا يمكن أن نختار كذلك الفعل الأول ونقول : لقد قيلت هذه الكذبة لإنقاذ حياة فرد وأن الاكاذيب التى قيلت لإنقاذ حياة هى أكاذيب صائبة ولذلك فهذا الفعل صائب ؟ أو نختار الفعل الثالث لهذه المسألة : هذه الكذبة عبارة خبرية والعبارة المنطوقة صائبة فهل هذا الفعل صائب ؟ فى الحقيقة ، لا يمكن لأى شخص تصنيف الفعل بالإسلوب الثالث ولكن ليس واضحا من مذهب وعقيدة كانت السبب الذى لا يدعو أى فرد إلى هذا التصنيف . فنحن ننظر إلى نفس الفعل كعضو من ثلاث رتب مختلفة من الأفعال . وكل فعل أكثر عموما وأكثر إحتواء من الفعل الذى قبله . بمعنى آخر هناك ثلاث مستويات مختلفة من التجريد . وليس واضحا لماذا يجب علينا أن نختار الفعل الثانى من هذه الرتب الثلاث أكثر من إختيارنا الفعل الاول والثانى .

سيقول أناس كثيرون بأن أول فعل من هذه الرتب الثلاث ، إذا كان ينبغى علينا اختيار إحداها ، هو أفضل فعل نختارة . فمثلا ، بدلا من أدانة كل الأكاذيب، فقط لأنها أكاذيب، دعنا نميز بين تلك الأكاذيب التى قيلت لانقاذ حياة وتلك الأكاذيب التى لم تقال بصدد انقاذ حياة . أو دعنا نقوم بعمل تمييزات ممكنه أخرى ، مثل التمييز بين تلك الأكاذيب التى تسبب الخير وتلك التى لا تسبب الخير . فلماذا يجب أن تكون كل الأكاذيب خاطئة لأن بعضا منها ليس أكثر من عبارات منطوقة ينبغى أن تكون صائبة دائما لأنها أحيانا تبدو كذلك ؟ فالأكاذيب تختلف إحداها عن الأخرى فى النية والظروف والمحتوى ونظرا لأختلافها عن بعضها البعض فلا يمكن أن تكون هناك إختلافات من ناحية الضرورة الأخلاقية ؟ فهل ينبغى على المرء أن يقبلهم كلهم على أنهم صائبين

أم خاطئين ؟ نفس الحقيقة نحن نفرق أكثر من ذلك عنـــدما نقول : ألا يمكن أن تكون بعض الأكاذيب قد قيلت لأنقاذ حيوان فهى صائبة وبعضها خاطئه . فهذا مايزال يتوقف على الظروف الأكثر تحديدا لذلك ؟ أفليس يجب علينا أن نأخذ في الحسبان كل جوانب الفعل؟ وأليس يجب أن نمتنع عن وضع الفعل في رتبه ؛ وهكذا نجمعها معا مع كثير من أشياء أخـرى مماثلة تقريبا مثلما يفعل كانت . ولكن الأحرى أن ننظر إلى كل فعل في تفصيله المحدد الكلى، في كل خصوصيته وفرديته .

عندما نعين هذا الفعل بأنه كذبة لانقاذ حياة فرد فاننا نأخذ فى الاعتبار جوانب محددة أخرى لهذا الفعل أفضل مـــا نطلق عليـه ببساطه كذبة . ولكننا لانأخذ فى الأعتبار كل هذه الافعال ، فنحن مازلنا نضع الفعل فى رتبة من خلال تجريد إحدى جوانبة ، وهو قول كذبة لأنقاذ حياة ، وتجاهل كل الباقى . وهذا الإجراء ، فضلا عن ذلك ، فيما هو تجريدى ، هو التمسك باحدى جوانب الفعل وتجاهل الجوانب الأخرى .

فعندما نطلق على هذا الفعل ببساطة بأنه كاذب ، فنحن نضعه فى مـرتبة أوسع من خلال تجريده من خلال الفعل الفردى الى جانب عام آخر أكثر من ذى قبل : فنحن ننسى كل شيء بصدد هذا الفعل سوى أنه مثل للكذب (ولكـن هل حقيقة أنه هذا الفعل الذى هو مثل للكذب يكفى أن نقيم على أساسه حكم أخلاقى ما ؟) حتى عندما نطلق ببساطة على هذا الفعل بأنه عبارة خبرية ، فأننا نجرد عن الفعل حتى جانب عام آخر .

فتجريد إحدى جوانب الفعل يتضمن تجاهل (بالنسبة للاغراض العامة) كل جوانب الافعال الأخرى .

ولماذا يجب علينا القيام بذلك فى الحياة الاخلاقية ؟ أفليس من الواجب علينا أن نأخذ فى الحسبان كل جانب آخر من الفعل وليس مجرد فقط أن نأخذ جانبا واحدا وهو «هل هذه حالة طلاق؟» ولكن ماهى الأحوال المحددة فى هذا الطلاق المعين ؟ فى كل تعقيد الفعل وفرديته قبل محاولتنا الحكم عما إذا كان هذا الفعل صائبا أم خاطئا . وسوف يكون هناك دائما هذا الاختلاف بين هذا الفعل وكل الأفعال الاخرى لهذا النمط أو الرتبة .

وقد يظهر أن هذه الاختلافات ذات أهمية كبرى . فلو جمعنا ببساطة معاً هذا الفعل مع زمرة أخرى متنوعة من الافعال الاخرى التى تشارك فقط إحدى الجوانب مع الفعل ، أفلسنا نتجاهل جوانب عديدة للفعل وقد تكون ذات أهمية حيوية له أفليس يؤدى هذا الإجراء فى الحياة اليومية إلى وجود «شلل التفكير» بصورة منخفضة ؟

وإطلاقه هكذا لابد أن يكون خاطئا ، لقد قال الصدق فلابد أنه على صواب » فهؤلاء الناس يفكرون بمثل هذه التعميمات الغير واعية ولا يهمهم أن يفكروا بالتفصيل بصدد أفعالهم ، فهم يلصقون ببساطة عنوانا على هذه الافعال ويصنفونها بصورة أوتوماتيكية على أنهم أفعال صائبة وخاطئة . وبالطبع يجعل هذا الإجراء الاحكام الاخلاقية بسيطة وسهلة جداً ، فلا يضطر الناس إلى التفكير بل التصنيف فقط .

ولكن أليس الإجراء من هذا النوع غير عادل للغاية ؟ فاذا كان فعل معين للطلاق خاطىء ، فلماذا إذا يجب أن تكون كل أفعال الطلاق بصفة عامة التى يؤديها ناس مختلفون جداً فى ظروف مختلفة بصورة واسعة أفعالا خاطئة ؟ ولهذا السبب ، فما العذر الذى لدينا للصق نفس العنوان على كل مجموعة الافعال

من خلال إطلاقنا عليهم أكاذيب أو طلاقات ونتهمهم وندينهم بناء على ذلك بدون أى محاولة أخرى للتمييز بينهم !

وحتى لماذا نصنف هذا الفعل المعين معا مع كل الاكاذيب التى قيلت لإنقاذ حياة فرد ؟ فهذا التصنيف الاضيق أفضل من التصنيف الاوسع نظراً لانه يضع تمييزا آخر بأن الفعل يتم معرفته على أنه كذبة قيلت لانقاذ حياة وليس فقط مجرد كذبة . ولكن مع ذلك ألا يمكن للمرء أن يفرق ويميز أكثر من ذلك وربما يصل إلى إختلافات أخرى جوهرية أكثر بين الاكاذيب التى قيلت لانقاذ حياة « وبين هذه الكذبة التى قليت لانقاذ حياة ؟ .

فما يسأل عنه هؤلاء الناس إذا هو (١) قيمة تجريد إحدى جوانب الفعل بالنظر إلى صواب وخطأ الفعل . (٢) وحتى التسليم بقيمة وضرورة التجريد، فلماذا نضع هذا الجانب فقط عند مستوى التجريد الذى يختاره كانت ؟

قد يقترح شخص مهربا أو أسلوبا للخلاص من هذه الصعوبة « لا تقل أن هذا الفعل خاطيء وكاذب نظراً لأن كل الكذب خطأ ، ونظراً لأنك لو قمت بهذا العمل ، فأنك تجمع هذا الفعل معاً مع كثير من الأعمال الأخرى وتتجاهل الإختلافات فيما بينهم . ولا تقل حتى أن هذه الكذبة قيلت لأنقاذ حياة كذبة صائبة ، لأن كل الكذب قيل لأنقاذ حياة كذب صائب ، نظراً لأنك إذا فعلت ذلك فأنك تجمع هذا الفعل فى الكذب لأنقاذ حياة أفعال أخرى من نفس النوع ، وقد لا تكون هذه الانواع صائبة . فركز حكمك على « فعل محدد » بقدر ما تستطيع .

فقل الآتى : « إذا كان الفعل الذى قمت به خاطئا ، فعندئذ فالفعل الذى

مثله بالضبط ، الذى فعلته أنا وفعله أى فرد آخر سيكون فعلا خاطئا ، وإذا كان هذا العمل الذى قمت به أنا صائبا فعندئذ ، فعمل متطابق معه قمت أنت به أو قام به أى فرد آخر هو فعل صائب إذا قلت هذا كثيرا أو لم تقل زيادة على ذاك ، فأنك بذلك تكون قد أنقذت النقطة الرئيسية فى نظرية كانت عن الالتزام بالتحديد ، لا يجب على أى شخص أن يجعل نفسه مستثنى بنفسه ويعتقد أن كل الناس الآخرين الذين يطابقون المواصفات المذكورة يندرجون تحت هذه القاعدة ومع ذلك فأنت لا تنى بهذه الصعوبة التى كنا بصددها توآ ، بصدد مستويات التجريد والصفات المميزة المبنية داخل القاعدة .

ماذا سنقول بصدد هذا الحل ؟ بالتأكيد سيميل معظم الناس إلى الموافقة على أنه إذا كان إحدى الافعال صائباً ، عند ئذ فان كل الافعال الاخرى المماثلة له صائبة أيضاً ، ولا يهم من ذا الذى قام بأداء هذه الافعال . ولكن حتى هذه القاعدة السليمة ظاهريا ينبغى مراجعتها أو توضيحها على أى حال :

١ — لا يجوز فعلين للقتل أن يكون كلاهما صائب أو كلاهما خاطىء . فمثلا قد يكون أحد هذه الافعال هو قتل ديكتاتور شبيه بهتلر ، والفعل الآخر قتل شخص برىء . فيختلف الفعلين فى الظروف ، تلك الظروف التى وصفناها توا فيجب علينا أن نحدد الظروف الكلية للفعلين ينبغى أن تكون متطابقة حتى يتم توجيه نفس الحكم الاخلاقى عليها . وفعلين لطعن سكين فى جسم شخص آخر لا يجوزهما أن يكونا صائبين كلاهما أو خاطئين كلاهما أيضا . فمثلا ، قد يكون أحد الفعلين لجراح يجرى عملية لمريض ، والفعل الآخر ، قد يكون عجيجا فى شوارع المدينة . ولكن هناك مرة أخرى ، على الرغم من أن الفعلين قد يتشابهان ، أو حتى إن أحببت أن تقول متطابقين ، فان ظروف حدوثهما تختلف

إختلافا كبيراً عن بعضها البعض .

فلن يكون من الضروري لهما أن يكونا كلاهما صائبان أو خاطئان إلا إذا كانت كل الظروف متشابهة مع بعضها البعض أو كانت الظروف واحدة .

هل يمكننا أن نقول أن كلا الفعلين في الجراحة يعوزهما أن يكونا كلاهما صائبان ؟ لا ، نظراً لأن إحدى العمليات قد تكون ضرورية لإنقاذ حياة المريض ، والعملية الاخرى غير ضرورية أقدم عليها الجراح من أجل الكسب المادي ، على الرغم من أنه كان هناك إمكان لعلاج المريض بدون إجراء جراحة . وهنا مرة اخرى تختلف الظروف فعلينا تمحيص الظروف بالتفصيل ، وفقط إذا كانت الظروف كلها واحدة فيمكننا أن نطمئن إذا كان أحد الافعال صائبا ، والآخر صائب أيضا .

حتى الآن كل شيء على مايرام ، ولكن حتى هذا التعديل يجب مراجعته وتوضيحه أكثر من ذلك :

٢ — فسميث وجونس قد يؤدى كل منهما فعل متطابق تقريبا كما يحلو لك في ظروف متطابقة تقريبا ومع ذلك قد يكون أحدهما صائباً والآخر خاطئا ليس بسبب وجود أى إختلافات في الفعل نفسه أو في الظروف ، ولكن بسبب الإختلاف الداخلي في « العاملين » . لمثلا إذا كان سميث قام بعمل حادث وجونس لم يقم بشيء من هدا القبيل ، فقد يحق للقاضي سحب رخصة قيادة سميث ويسمح لجونس بالإحتفاظ برخصته على الرغم من تطابق ظروف مخالفة المرور عند كليهما . (بالطبع قد يطلق المرء على هذا الإختلاف أيضا إختلاف في الظروف ، الإختلاف في الظروف « الداخلية » مقابل الاختلاف في الظروف الظاهرية « الخارجية ») .

وإذا تم فهم الامور بهذا الاسلوب ، عندئذ يبـدو المبدأ مقبـولا فـكلا الفعلين متشابهين تماما وتام بأدائهما عاملين متطابقين وفي ظروف متطابقة ، فلا بد لهما أن يكون كلاهما صائبا أو خاطئا .

ولكننا دفعنا ثمنا باهظا من أجل مبدأنا . ولكن لاجدوى من ذلك الآن، فمن المحال تطبيقه لأنه ليس هناك فعلين متطابقين يتم أداؤهما فى ظروف مختلفة داخليا وخارجياً . ومع ذلك إذا كانت الافعال تختلف عن بعضها البعض حتى ولو فى أدنى تفاصيل التقويم الاخـلاقى ، فأحدهما صائب والآخر خاطىء . قد يعترض فرد ما قائلا « ولكن ليست كل الإختلافات إختلافات ضرورية » . وربما يكون على صواب ، ولكن المشكلة هى إيجاد معيار لمعرفة متى يـكون الإختلاف إختلافا ضروريا . وسوف نبحث هذه المشكلة فى فصل قادم ، إلا أن كانت لم يرد على ذلك .

« إن الاسلوب الواحد الآمن الذى يمكننا أن نطبق به إختبار كانت عن العمومية هو تصوير الفعل فى فرديته الكلية، الملموسة وبعد ذلك نسأل : « هل يمـكننى أن أرغب لكل فرد ، عند مايقـع فى نفس الظروف بالضبط ، أن يـكذب نفس الـكذبة التى أفكر فى قولها ؟ ولكن العمومية كاختصار لمعرفة ماهو صائب قد جعلتنا نفشل فى ذلك ، نظرا لأنه فى نفس درجة الصعوبة أن نرى ما إذا كان فعل آخر مماثل يؤديه شخص ما آخر، بكل فرديته الملموسة فعلا صائبا ، بنفس القدر والدرجة ، أى عما إذا كان فعلنـــا المفترض على صواب أم لا » . (ويليام دافيدروس) .

٢ ـ مراجعة ممكنة :

سيتم مناقشة قاعدة كانتية ثانية بصدد معاملة الناس كغايات ، أفضل من

معاملتنا لهم كوسائل فيما يختص بالحقوق . ولكن قبل أن نترك موضوع العمومية ، لنفحص باختصار إستخدام معيار كانت بشأن العمومية كما يفترضه الكاتب المعاصر « كيرت باير Kurt Baier » .

١ — تبعا لوجهة نظر باير ، بعض الأفعال صائبة أو خاطئة عند النظر إليها بمفردها بدون الإنجذاب تجاه العمومية ولكى تكون هذه الأفعال صائبة فلابد من تحقيق الظروف العكسية ، بمعنى لا بد لها أن تكون مقبولة ، لدى شخص سواء أكان فى وضع المرسل أو المتلقى بالنسبة للفعل . ونظراً لأن وجهة النظر الأخلاقية هى وجهة نظر صارمة الحياد ، فكون الفعل صائباً ليس له علاقة بذلك الشخص المفضل عند الآخرين وتبعاً لجدل « باير » فالقتل والقسوة و إنزال الألم والتشويه والتعذيب والخداع والغش والإغتصاب والزنا ، كل هذه أمثلة لهذ النوع من السلوك . هذا السلوك الذى لا يمكن مراجعته ولذلك يعتبر خطأ . يمكن بالطبع المجادلة عما إذا كان فى الإمكان مراجعة كل هذه الأشكال من السلوك ، فيمكن لشخص أن يقبلها سواء أكان فى الطرف المتلقى أو المرسل لها . إذا كان شخص من نمط معين ، وعلى كل سيتوقف قراره بصدد هذه الأشكال على نوعية هذا الشخص نفسه .

٢ — على كل ، إن النقطة الثانية شيقة أكثر : فبعض الأفعال خاطئة ليس بسبب إمكان مراجعتها ولكن بسبب أنه لم يكن فى الإمكان التوصية عليها فى القواعد الأخلاقية التى تطبق على كل فرد ، ومع ذلك فالقواعد الإخلاقية ، من خلال طبيعتها ذاتها ، موجهة لكل فرد ، فالمجتمع السرى أو الطائفى قد يكون لديه قواعد لا يسمح للخارجين عنه بمعرفتها ، ولكن القواعد الأخلاقية لا بد لها أن تكون علنية ويتم غرسها . فكل مقصد الأخلاق هو التمسك بها .

فعبارة « لا تقل ، فان ذلك سر صارم » عبـارة سخيفة . « فالأخلاق الخفية متناقضة فى مصطلحاتها » . ذلك أن القواعد الأخلاقية لابد أن تطبق تطبيقا عاما، فيجب تعليمها وتدريسها تدريسا عاما ، فمعيار باير فى الحكم على القواعد الأخلاقية هو : « القدرة العامة على التدريس Universal teachability من خلال هذا المعيار هناك ثلاثة أنواع من القواعد التى ينبغى الغاؤها :

A — قواعد الاحباط الذاتى :

هناك قواعد يتم إحباط أهدافها بمجرد قيام كل فرد بالتأثير عليها . فمثلا أنظر إلى المبدأ الآتى . « عندما تكون فى حاجة إطلب العون ، ولكن لاتعين أحد أبداً عندما يكون فى حاجة » .

فاذا إعتنق كل فرد هذا المبدأ فان إعتناقه للنصف الثانى من المبدأ سيحبط ماهو واضح فى النصف الأول من المبدأ ، على الرغم من أن هذا المبدأ ليس مناقضـا لذاته ، نظراً لأنه لا يمـكن لأى فرد أن يعتنقه بصورة متسقة ، ومع ذلك فانه يتم الإعتراض عليه من وجهة النظر الأخلاقية ، ونظرا لأنه يمـكن تعليمه علناً لكل فرد ، عندئذ سيفقد هدفه، وبهذا سيعد مبدأ طفيليامقيدا لأى فرد إذا تصرف ناس كثير على أساس عكسه فقط .

B — قواعد هزيمة الذات :

تعتبر قاعدة هزيمة الذات إذا كان كل الغرض من إمتلاك القـاعدة تم هزيمته بمجرد أن يجعلهـا الشخص معروفة عن طريق إعتنـاقه . (لقد فشل كانت فى التمييز بين قواعد هزيمة الذات وبين قواعد إحباط الذات) .

فالمبدأ القائل : « اعطى موعداً عندما تعلم بأنك لا يمـكنك الإلتزام به

مطلقا ، أو عندما لاننوى الإلتزام به » . هو مبدأ يتصرف بموجبه اناس كثيرون في الأفعال المستقبلة ، فالغرض الكلى للالتزام هو عطاء سيتم هزيمته. فاذا تم تعليم مثل هذه القاعدة عانا كى تكون قاعدة أخلاقية مطلقة ، فسيكون معروفا أن هناك إحتمالا فى أن يتصرف كل شخص على أساس هذه القاعدة وسيتم فقدان هدف الإلتزام بالمواعيد والوعود . وبناء على ذلك ، فمثل هده القاعدة لا يمكن أن تنتمى إلى أخلاق أى جماعة .

٣ - القواعد المستحيلة من الوجهة الأخلاقية:

هناك بعض القواعد من المستحيل تعليمها بالأسلوب الضرورى لتعليم القواعد الأخلاقية ، فمثلا يمكن تعليم قواعد الإحباط الذاتى والإنهزام الذتى بهذا الشكل (على الرغم أنه لاجدوى من القيام بهذا العمل) ، لكن القاعدة المستحيلة أخلاقياً القائلة : « أكد دائما على ماتعتقده زائفا » لايمكن تعليمها بهذا الأسلوب مطلقا. فقد يسلك شخص سلوكا يتفق مع هذه القاعدة « سراً » وينجح فى ذلك نظراً لأنه سيعتقد دائماً أنه صادق وأن مايقوله هو الصدق، فى حين أن ما يقوله هو بالفعل عكس ذلك تماما . فمثل هــذا الشخص سيضلل الآخرون فى الواقع، ولكنه لا يمكن أن يعلم مبدأه أو مأثره الاخرين، نظرا لأنه لو فعل ذلك سيأخذ الآخرون قوله على أنه عكس ذلك تماما . وسيكون التعليم العلنى لهذا المبدأ لكى يقبله كل فرد تعليما مستحيلا، إلا إذا كان ، بالطبع ، يتم تفسيره ببساطة بأنه تغيير فى إستخدام كلمة « ليس » التى كما رأينا من قبل ستتفق وتتطابق مع المبدأ القائل : « قل الصدق » .

« نحن نعتبر التعليم العانى لهـذا المبدأ : « أكد دائما على ما تعتقده ليس هو الحال » . للقبول العلنى لكل فرد وهو قبول لا يفسر على أنه تغيير فى

إستخدام كلمة « ليس » ، ولكن هذا هراء . فلا يمكننا كلنا أن نقول علانية بأننا دائما سنضلل بعضنا البعض بأسلوب معين ونصر على إننا ينبغى أن نستمر فى أن نضلل ، على الرغم من معرفتنا كيفية تجنب هذا التضليل . إننى أستنتج أن هذا المبدأ لم يكن من الممكن تجسيده فى قاعدة تنتمى للاخلاق .

وعلى كل يجب إضافة أن الكذابين المعتادين لا يتصرفون على أساس هذا المبدأ « اكذب دائما » أو « قل دائما ما تعتقد أنه زائف » ، فهؤلاء الذين يكذبون من وقت لآخر يتصرفون على أساس مبادىء مثل « أكذب عندما تستطيع ذلك ، وبهذا تتحاشى إيذاء شخص ما » و « اكذب عندما يعينك ذلك ولا يكون ضاراً بأى شخص آخر » . وغالباً ما يتصرف الكذابون المعتادون على هذا المبدأ « اكذب عندما يكون ذلك ملائماً لك » أو « اكذب عندما يكون فى إمكانك خداع شخص ما » ، فكل هذه المبادىء لها القدرة على أن تجعل الفرد يتبناها و يتعلمها . وقد يكون المبدآن الأوليان مفيدين ومقبولين . وغالبا ما لا تكون باقى المبادىء كذلك .

فكل هذه المبادىء توافق معايير كانت وإنساقه والعكسية أو التضادية عنده ، وتلائم معيار باير فى القدرة على التعليم الشمولى أو العام كذلك . فهذه المعايير إذاً يمكن أخذها ، وأفضل صورة لها هى إستبعاد أنماط معينة من الأفعال ، لكنها لا تخبرنا عن أى الأعمال يجب إدخالها فى مجموعة مقبولة للقواعد الأخلاقية . (فالأحوال الضرورية ليست أحوال كافيــة بعد) . فى الفصل القادم سوف نفحص بعض التغييرات التى طرأت على علم الأخلاق الكانتى مع الاحتفاظ بهذا الهدف فى ذهننا .

سابعا
القواعد والنواتج

القواعد والنواتج

نحن الآن فى موقف يجعلنا نحاول التوسط بين وجهات النظر الاخلاقية عند كانت وبين وجهات النظر الاخلاقية عند النفعيين. فمعيار الكلية أو العمومية عند كانت له بعض المميزات ، فاذا كان هناك خير بالنسبة لشخص ما ، فانه كذلك بالنسبة إلى شخص آخر وبصورة متساوية ، وليس ثمة استثناء من ذلك ، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى ليس النسق الكانطى بأسره مقبولا تماما فهو شكلى ، صارم ، الامر الذى جعل كثيرا من الناس لا يظلون سعداء بالموقف النفعى .

١٦ ـ واجبات الوهلة الأولى

عندما يتم سؤالنا عن سبب إلتزامنا بموعد معين إتفقنا عليه ، فنحن نميل إلى القول « لانى أتفقت عليه » . وإذا قلنا ببساطة « لانى أعتقد بأن الالتزام بالوعد سيولد غاية الخير » فصاحب السؤال قد يصاب بدهشه قليلة أو ربما قد يصدم . فقد يستنتج أنه فى المناسبة أو الفرصة القادمة من المحتمل له أن يخل بالوعد إذا أعتقد أن القيام بمثل هذا العمل سيؤدى إلى أعظم خير فى هذه المناسبة . وهذا لايعنى أننا نقول أن علم الاخلاق الادراكى يصر على أننا يجب أن نلتزم بالوعود فى كل المناسبات ، فأغلب الناس يوافقون على أننا يجب أن نخل بالوعد لإنقاذ حياة شخص ونخل به غالبا لاسباب أقل من ذلك بكثير . ولكن أغلب الناس على الاقل سيؤيدون بأنه لايتم إلتماس العذر لنا فى الإخلال بالوعد فقط لان القيام بهذا العمل سيولد أعظم مقدار للخير فى موقف معين .

ومرة أخرى ، عندما يتم توجيه سؤال لنا عن سبب إنزال العقاب على مجرم معين ، فيحتمل أن نرد ونقول « لأنه إرتكب جريمة القتل » وهناك إحتمال أقل فى أن نقول « لأن إنزال العقاب عليه سيولد أعظم مقدار من الخير » وعلى الرغم من أننا قد نعتقد أن السببين ضروريان لكن السبب الاول أدق . تأمل ، رجل حكم عليه فى جريمة ، وحدث وعرفنا أنه لم يرتكبها ، فقد نعتقد بالفعل أن بقاءه فى السجن لمدة خمس سنوات سيكون له أعظم الخير ، فهو مثير للمتاعب وسيؤذى الناس ويضرهم لو لم يكن خلف أسوار وقضبان السجن . ومع ذلك فنحن نؤمن بأنه ليس من الصواب الحكم على شخص ما لجريمة لم يرتكبها ، على الرغم من أن الحكم قد يعينه ويعين المجتمع معا .

نؤمن بأنه من واجبنا معاونة والدينا وأطفالنا بدرجه كبيرة ومعاونة أقارب آخرين بدرجة أقل . على الرغم من أننا فى الواقع نقدم للاخرين القليل أولا نقدم أى شىء على الإطلاق ، فمعظم الوالدين يعتبرون أنه من واجبهم أن يصونوا سلامة جسم وعقل أطفالهم ما دامت لهم القدرة على ذلك ، على الرغم من عدم شعورهم بمثل هذا الواجب نحو أطفال الآخرين . فاذا أعطى الوالدين الخيار بين تقديم خير أقل لأطفالهم أو خير أكبر لأطفال الجيران أو أطفال الغرباء ، فأنهم سيختارون بدون تردد الخير لأطفالهم ، ليس كضعف أخلاقى من جانبهم (الانحياز لأقاربهم من الدم) ولكنه كواجب أخلاقى . وبمعزل عن أنهم يخرقون واجبهم عندما يتصرفون على هذا النحو ، فأنهم مقتنعون بحتمية قيامهم بهذا العمل . فلندع علاقات الدم أو القرابة فى الدم على جانب ، فنحن نعتبر بصفة عامة أن من واجبنا مساعدة الناس الذين هم أصدقاءنا أكثر من مساعدة هؤلاء الغرباء عنا . فاذا كنا نقود سيارة أو نسير فى الطريق العام

ورأينا غريبا دهمته سيارة، فمما لاشك فيه أننا نعتبر من واجبنا أن نتوقف ونقدم له أقصى قدر من الاسعاف بقدر ما نستطيع .

ولكن إذا إتصل بنا غريب تماما عنا فى الثالثة صباحا وطلب منا أن نقود سيارتنا ١٠ أميال خارج البلد حتى نصل إلى سيارته التى تهشمت ، فسيشعر أغلبنا بأنه غير ملتزم بمثل هذه المعاونة . بمعنى آخر، نحن لا نعتبر أن من واجبنا أن ننعم بالخير على آخرين ليسوا أقارب أو أصدقاء لنا بل ننعم به فقط على أناس معينين قريبون لنا بطرق معينة (من ناحية الدم أو الصداقة) وبخاصة يصدق هذا عندما يكون الشخص الذى نعاونه قد قدم لنا الجميل من قبل . وهناك أحتمال يؤكد لنا الأعتقاد بأن من واجبنا معاونة شخص فى عربة أو سيارة مهشمه إذا كان هذا الشخص قد قدم لنا أفضالا فى الماضى على الأقل فى مقابل ذلك ، فهذا الميل من الصعب أن يتوافق مع مذهب المنفعة لأنه بموجب مذهب المنفعة يجب علينا أن ننعم بأفضالنا ومنحنا إذا كانت هذه الافضال والمنح ستقدم له أعظم قدر من الخير .

فاذا كنا نستطيع تقديم خير أكبر للقريب من خلال معاونة له ، فيجب أن نقدم المساعدة ولكن قيامنا بهذا العمل يتعارض مع مفهومنا العادى فى المكان الذى يكمن فيه واجبنا . لأننا نؤمن أو نعتقد (سواء كان هذا الأعتقاد صائبا أم خاطئا) أننا لدينا واجبات نحو أشخاص معينون لأسباب خاصة تتميز عن الواجب النفعى وهو الواجب الواحد والواحد فقط لكى يزيد من مقدار الخير الكلى بصرف النظر عما إذا كان هذا الخير يخص أصدقاءنا أو يخص الغرباء .

ولنفترض أن هناك شخصين ، والدك وغريب ، كلاهما حاصرته نيران منى

يشتعل وهناك وقت لأنقاذ (على الأغلب) واحد فقط منها . وأنت الشخص الوحيد القريب من مكان الحريق . فوالدك برغم معزته لديك شخصيا هو رجل ليس له أهمية خاصة في العالم ، بينما الرجل الآخر القريب هو عالم كبير ، لو أتيحت لنا عدة سنوات قليله فى الحياة ، سيفعل أكثر مما يستطيع أى شخص آخر فى العالم عمله لعلاج السرطان . وليس هناك شك فى أن هذا القريب سيفعل خيرا كثيرا جداً للعالم أكثر مما سيفعله والدك . فأيهما من واجبك إنقاذه ؟

فلا يكاد هناك شك بأن مذهب المنفعة ملتزم بالقول بأنك يجب أن تنقذ الغريب وتدع والدك يحترق . ولكن لن يتفق أغلب الناس على ذلك ، فسيقولون (ألا نشعر بذلك أنفسنا ؟) أنك يجب أن تنقذ والدك ، على الرغم من أن أنقاذ الرجل الآخر سيفعل الخير الكثير للعالم . فواجبك كان موجها نحو والدك على الرغم من أنه لو كان هناك شخص آخر بدلا منك فى الحادث ، شخص ما غريب عن كلا الرجلين المحاصرين فى النيران ، فسوف ينقذ على الفور الرجل العالم . إنها ليست قضية من ستنقذه أولا ، فهناك ٩٩٩ من ١٠٠٠ سيقذون والدهم ولكن القضية هى أيها يجب أن تنقذه ؟ وهنا سينقلب أعتقاد ناس كثيرون ضد الاعتقاد النفعى .

بالطبع ، قد يقول النفعى أنك عندما تقدم مثل هذه الاجابة فأنك فقط ترشد رغباتك ، نظراً لأن أغلب الناس سينقذون والدهم بأى حال من الأحوال (فهم لا يعرفون الغريب ولذلك ليس هناك شعور بالأنتماء نحوه) فمن خلال الترشيد أو التعقيل فأنهم يربطون بين فعلهم وبين ما يرغبون فيه . وهى خدعة مفضله فى السلوك الأخلاقى . فسيقول لك « إن أنقاذ والدك ، مهما كان دافعك نبيلا ، على ضوء هذا الموقف المعين ما هو إلا مجرد تأثير عاطفى Sentimentalism ،

فوالدك الموجود قبلك يصرخ لطلب النجدة وهو يراك حينئذ : فالفورية الصرفة لهذا الموقف المؤلم وذكريات حياتك الطويلة معه هى التى أشعلت واضطرمت فى قلبك فى لحظة مريعة وجعلت باعثك ودافعك على إنقاذه هو الدافع السائد فى قلبك تقريبا .

ولكن فكر أيضا فى هؤلاء الناس الذين سينقذون هذا العالم من مرض السرطان . فى الوقت الذى تشاهد فيه والدك يصرخ لطلب النجـدة فى المبنى المشتعل ، فـكر أيضا « ليس فقط فى العالم الذى يصرخ لطلب النجدة فى المبنى ولكن فكر فى آلاف الناس الذين فى المستشفيات فى كل أنحاء العـــالم الذين سيصرخون من شدة الألم ودون جدوى إذا لم يتم إنقاذ حياة العالم. وكما أشار مل إن ذلك الشخص الذى لديه قرابة وثيقة معنا فى الزمان والمكان، من المحتمل أن يؤثر علينا تأثيرا نفسيا أقوى بكثير من ذلك الشخص البعيد عنا فى الزمان والمكان . ولكن كما أشار آخرون لا يجب علينا أن ندع هذه الحقيقة تعوقنا أو تردعنا فى تقديرنا للمكان الذى يكمن فيه الواجب . فلا يجب علينا أن نعقل الضعف الإنسانى المفهوم على أنه واجب .

وهناك مثال آخر « لنفترض أن هناك مكتشفين فى القارة القطبية الشمالية لديهم طعام يكفى واحدا فقط حتى يصلان إلى القاعدة ، فيعرض أحدهما على الآخر أن يموت إذا تعهد الآخر بتعليم أطفال الأول . ولا يعرف أى شخص بهذا الاتفاق الذى تعهدا به معا والإخلال أو عدم الإلتزام بهذا الوعد لا يمكن أن يؤثر مستقبلا على الإلتزام بالوعود . وتبعا لوجهة نظر مذهب النفعية « فمن واجب المسافر العـائد أن يتصرف بدقة وبالضبط كما كان يجب عليه أن يتصرف إذا لم يكن هناك إتفاق جرى بين الاثنين « أن يفكر فى كيفية إنفاق

ماله بأفضل أسلوب مناسب من أجل إسعاد البشرية . وإذا كان يعتقد بأن طفله عبقرى أيجب أن ينفق المال عليه !

ولنفترض أن المكتشف العائد عاجز ماليا عن تعليم أطفاله وأطفال ذلك المكتشف الذى مات ولنفترض أن خيرا أكثر سيعود عليه من خلال تعليم أطفاله ، نظراً لأنهم يستحقون هذا التعليم ، بينما أطفال الرجل الآخر أغبياء ، فاننا مع ذلك غالبا ما نشعر أنه يجب أن يلتزم بوعده بالرغم من ذلك . فلقد تعهد بوعد جاد . ولقد وافق الرجل الثانى أن يموت على أساس قوة هذا الوعد وقوة الإلتزام به . ونحن نشعر أنه مهما حدث فيجب الإلتزام بهذا الوعد . مهما حدث !! حسناً ،لايجب الإلتزام به تقريبا إذا كان هذا الإلتزام سينتج عنه إنهيار الحضارة بالتأكيد،ولكنه يجب أن يلتزم بهذا الوعد لتحقيق خير ما أفضل من الإخلال به . فلن يلتمس له العذر فى الإخلال بهذا الوعد فقط لأنه مقتنع ، حتى بأعظم دليل ، أنه يمكن تحقيق خير أفضل من خلال تعليم أطفاله أكثر من تعليم أطفال ذلك المكتشف الذى مات .

وبالطبع ، مرة أخرى ، يمكن أن يرد النفعى ، لقد جعلت نفسك ترى نصف الصورة بوضوح وصفاء كبير ، فلقد رأيت الرجل المتوفى على الجليد الطافى ، ورأيت الوعد المحدد الذى يتضمن موت أحد الرجلين ، ولكنك لم ترى النصف الآخر من الصورة ، وهى تحقيق خير أكثر لأطفال الواعد من خلال تعليمهم نظرا لأن هذا الجانب من الموقف ، وبخاصة نظرا لأنه فى سنوات عديدة فى المستقبل . لن واضحا بصورة صافية أمام أذهاننا . فنحن نميل إلى الحل (العاطفى) المعتاد من أجل الضرورة النفسية والفورية التى تدفعنا إلى هذا العمل . ولكن تأمل بنفس

الصفاء والوضوح ، إذا كنت تستطيع ذلك ، ذلك الخير الذى يمكن أن يقدمه الرجل الذى على قيد الحياة من خلال تعليمه لأطماله ، فهم كائنات بشرية أيضا ويستحقون فرصة . وأن الناتج عن تعليم الأطفال الأغبياء هو عدم الفائدة التى ستعود على كل فرد يخصه الأمر . وتأمل أيضا أنه لن يعرف أحد قط أن هذا الرجل أخل بوعده ، ولذلك فان إخلاله بهذا الوعد لن يكون له تأثير وخيم على مستقبل الإلتزام بالوعود ، فلن يكشف الواعد عن هذا السر مطلقا ولن يعرف أحد آخر عنه مطلقا . وتأمل أيضا إذا إعتبر أن الموعد قد مات ولن يعرف الإختلاف مطلقا ، ولهذا فى مثل هذا الموقف ، وإذا أراد المرء أن يكون واقعيا أو أمينا، عليه أن يبذل قصارى جهده أفضل من إنشغاله فى (عواطف نبيلة). فلا يجب أن يذهب المرء ضد دوافعه الأولية ولا يلتزم بوعده.

لكى نناقش هذه الخلفية يمكننا أن نفعل قصارى جهدنا لتقدير إسهام وفضل الكاتب المعاصر سير دافيد ويليام روس . فنظريته أعقبت مباشرة جائزة ريتشارد فى القرن الثامن عشر . ولكن نظراً لأن محاولة روس هى محاولة صريحة فى التوسط بين كانت ومل ، فسيكون من الملائم جدا فحص نظريته. وهنا نذكر بعضا من محاولات روس الأساسية .

١ — إن الواجب لديه صفة شخصية أبعد بكثير مما يظهر عليه من الوصف النفعى له . ولذلك فلدينا واجب نحو زيادة هذا الخير ، فنحن لدينا واجبات أيضا فى مناسبات معينة نحو أناس معينون فمثلا لدينا واجبات نحو والدينا وأطفالنا ونحو أولئك الذين قدموا أشياء من أجلنا . تلك الواجبات التى لا نملكها على الأقل ، ليست فى نفس الدرجة لأناس ليس لدينا معهم مثل هذه العلاقات . وهنا يؤيد روس بأن علم الأخلاق الإدراكى صحيح ومذهب المنفعة خاطىء .

٢ ـ إن الواجب هو النظر إلى الماضي وأيضا النظر إلى المستقبل . بمعنى أن بعض الأفعال التي من واجبنا أداؤها هي واجبات بسبب الأحداث التي طرأت في الماضي وليس بسبب أنها قد تحقق الخير في المستقبل فلا تنشأ كل الواجبات لكي ينتج عنها حالة مستقبلية ما ، وكما يدعى النفعيون . تصبح بعض الأفعال واجبات بسبب بعض الأفعال الماضية التي حدثت من قبل . فانني يجب أن ألتزم بوعد أو بوعد ، ليس لمجرد توليد أقصى مقدار من الخير في المستقبل (على الرغم من أنه مما لا شك فيه أن فيض الخير من خلال الإلتزام بالوعود أفضل من الإخلال بها) ولكن بسبب الإتفاق على هذا الوعد . أنني يجب أن أعاون المحسن أو الكريم ليس فقط لتوليد الخير في أقصى قدر له ، ولكن بسبب أنه قدم مساعدة لي . يصور روس Ross هذه المسألة كالآتي : لنفترض أنه أتيح لي الإختيار بين فعلين A و B . ففي العمل A الذي أقوم به ، فانني ألتزم بوعد وأقوم بعمل مقدار ١٫٠٠٠ وحدة من الخير وتبعا للنفعي فانني يجب أن أفعل ما يتولد عنه أقصى مقدار من الخير . ولهذا السبب نفسه يجب علي إختيار B مع الإخلال بوعدي . ولكن لكي أقوم بهذا العمل ، تبعا لوجهة نظر روس فان ذلك خطأ ، فواجبي هو الإلتزام بالوعد حتى لو كان يعني أن هناك خيرا أقل إلى حد ما سيتم تحقيقه .

ولا يمكن للمرء أن يهرب من هذا الإستنتاج من خلال قوله « سيولد الفعل A أقصى مقدار من الخير فضلا عن ذلك . ولأنك قد نسيت أن الإلتزام بالوعد سيكون لديه أيضا تأثيرا مفضلا على الإلتزام بالوعد في المستقبل . ولذلك فالإلتزام بالوعد بالإضافة إلى توليد ١٫٠٠٠ من الوحدات للخير المقرر في هذا المثال سيولد أكثر كل ١٠٠ وحدة ، بسبب تأثيره على مستقبل

الالتزام بالوعود . وهذا الأسلوب فى التفكير يولد أحوالا جديدة ليست هى تلك الموجودة فى هذا المثال . فى المثـال وحدات ۱۰۰۰ هى المقدار الكلى للخير الذى سيتحقق بعد طرح السىء ، وبعد إشتمال أى تأثير جيد يحدثه هذا الفعل على الإلتزام بالوعود المستقبلية . وهذا التأثير تمت إضافته من قبل إلى الكل، ولولاه لكان الإلتزام بالوعد ولد فقط ٩٠٠ وحدة من الخير . ولذلك لا نحاول الفوز بالمباراة بهذا الأسلوب المـاهر إذا قمنـا بتغيير هذا الحال ، عندئذ ليس هناك مشكلة أخلاقية وسيتفق كل من روس والنفعيين على أننا يجب أن نلتزم بالوعد، لكن المشكلة التى يولدها مثال معين ويطرحها روس ماتزال باقية. وبالطبع إذا كان تحقيق مقدار الخير من خلال الإخلال بالوعد يحقق مقداراً كبيراً عندئذ ينبغى أن أخل بالوعد ، ولكن لن يجعلنى جزء صغير من B على A ألتمس العذر فى القيام بـ B إذا تضمنت الإخلال بالوعد .

٣ ـ لقد وقع كانت فى صعوبات لأنه أعتبر أن أنواعا معينة من الأفعال، مثل القتل والكذب والاخلال بالوعود أفعال خاطئة تحت كل الظروف . وتمثلت الصعوبات فيما يلى (١) لقد حول تخريجات معينة إلى قواعد غير شرطية على الرغم من وجود إستثناءات قانونية بالتأكيد. (٢) ولقد وصل إلى هذا المأزق فى مواقف تعارض الواجب . فلقد فشل كانت فى تمييز واجبات غير شرطية ومطلقة ، تلك الأشياء التى ينبغى دائما أن نفعلها ولا يهم ماهى الأشياء والتى تميل إلى تحقيقها الواجبات المطلقة . فالواجب من أول وهلة هو واجب مطلق لو لم يتعـارض معه واجب آخر من أول وهلة . فمثلا لدينـا واجبات أولية نحو الالتزام بالوعود ، ولدينا أيضا واجب أولى لتوليد الخير (هو واجبنا النفعى)، وعندما لا يتداخل الواجب الأولى فى توليد الخير مع الواجبات الأولية الأخرى،

فمن واجبنا توليد أقصى خير ممكن . ولكن عندما تتداخل الواجبات ، كما في المثال الذى لدينا ، فعلى المرء أن يختار بين تحقيق واجبين أوليين وبين إتخاذ مواقف لاأخلاقية . فى مثال روس إخترنا الواجب الأولى للالتزام بالوعود على واجب توليد الخير ، لأن الاختلاف فى مقدار الخير بين A و B كان إختلافاً طفيفاً جداً . وفى الأمثلة الأخرى ، كانت كل ١٠٠٠٠ وحدة من الخير مولدة نتيجة عمل B ، فان الواجب نحو القيام بعمل الخير سيفوق ذلك الواجب للاحتفاظ بالوعود، فيجب علينا الاخلال بالوعد فكلا من الواجبات الأولية وأغلب مواقف الصراع الأخلاقى يحدث عندما نكون مضطربن إلى الاختيار بين الواجبات الأولية ولا يمكن تحقيق كل منها بصورة تلقائية فى الفعل الذى نحن بصدده . فلدينا إذاً واجبين أوليين ، الأكبر يجب تحقيقه ، ولكن لايمكن أن يكون كل منها واجب مطلق ، نظراً لأننا لايمكن أن يكون لدينا واجبين مطلقين ولكن متطابقين . لايمكن أن يكون واجبنا المطلق أن نلتزم بالوعد ونحل به فى آن واحد . فهذا سيتضمن التناقض المنطقى ولكن أن يكون ـ وأحيانا مايكون كذلك ـ مصيرنا أن نضطر إلى الاختيار بين الواجبات الأولية فهذا ممكن وهناك قائمة روس فى الواجبات الأولية :ـ

١ ـ هناك واجبات أولية تنشأ بسبب الأفعال السابقة لى والتى قمت بها . فهى من نوعين : (١) هناك واجبات الأمانة أو الاخلاص للقضايا (أو العقود أو إلتزامات أخرى) والتى إتفقت عليها طوعا ومن ثم فهى واجبات أولية التزم بها . نعم أن الالتزام بالوعود يميل دائما إلى توليد الخير ، ولكن لايجب معاملة الالتزام بالوعود ببساطة على أنها مجرد مولدة للأشياء الخيرة فهو واجب أولى منفصل بحد ذاته ، فهناك واجبات نحو الاصلاح بصدد

الأفعال السابقة الخاطئة والتى ارتكبها ضد الآخرين.فلو وجهت إهانة لشخص ما أو أتلفت ملكيته ، فمن واجبي أن أصلح ما أحدثته فالقيام بعمل الاصلاح هو واجب يقع على عاتقى بسبب فعل ماضى وليس بسبب أنه قد تنشأ حالة معينة فى المستقبل ، فالقيام بالاصلاح ليس مجرد واجب لتوليد أفضل النواتج المحتملة ، على الرغم من أن تحقيق واجب الاصلاح غالبا ما يتبعه القيام بذلك أيضا .

٢ - هناك أفعال ترتكز على أفعال سابقة قمت بها ولكن ترتكز على أفعال سابقة قام بها آخرون . فاذا عمل الأخرون خيرا لى ، فأننى أذين لهم بدين فى مقابل ذلك ، وهو واجب الامتنان للجميل فلقد فعل والدى نحوى الكثير أكثر مما فعله جيرانى ، لذلك فاننى أدين لوالدى بالكثير مقابل ذلك. فاذا كنت أستطيع تحقيق ١٠٠٠ر١ وحدة من الخير من خلال امتنانى لوالدى أو كنت أستحق تحقيق ١٠٠١ر١ وحدة من الخير من خلال امتنانى لجيرانى ، فسيكون واجبي نحو والدى أفضل على الرغم من حقيقة إزدياد المقدار الكلى للخير المولد بدرجة أكبر بصورة طفيفة فى الجانب الآخر .

والواجبات الأولية الموضوعة فى قوائم هكذا للان ، أصبحت ذات نظرة ماضية على الرغم من أن إطاعتها قد يكون له تأثيرات فى المستقبل . وكونها واجبات أولية إلزامية فهى تصدر من المواقف الماضية أكثر من صدورها عن التأثيرات المفروضة فى المستقبل ولكن روس يضع فى قائمته أيضا الواجبات الأولية ذات النظرة المستقبلية .

٣ - هناك واجب الكرم وهو نشر أقصى قدر ممكن من الخير فى قيمته الذاتية . وهذا هو النمط الوحيد للواجب الذى يؤكد عليه النفعيون وفى علم

الأخلاق عند روس هناك ببساطة نمط واحد من الواجب بين الواجبات الأخرى.

٤ ـ هناك واجب عدم الضرر والأذى أو واجب الامتناع عن إيذاء الناس الآخرين ويتم تمييز هذا الواجب تمييزاً كبيراً عن واجب الكرم. ويعتبره روس واجبا أوليا أكثر قوة: فأنا علىّ واجب لمعاونة الآخرين، ولكن لدى واجب أقوى هو عدم القيام بإيذاء الآخرين. حتى ولو لم يكن لدى واجب فى مساعدة الغريب، فلدى بالتأكيد واجب بعدم إيذائهم. وسيكون من الخطأ القيام بقدر معين من الأذى لـ A لكى يكون هناك بناء على ذلك نفس المقدار (أو حتى مقدار أكبر) من الخير لـ B. ومن الخطأ أن تسرق بيتر لكى تدفع لبول، حتى عندما يكون القيام بهذا العمل يعين بول أكثر مما يؤذى بيتر. يقول روس (لا يجب أن نعترف بصفة عامة أنه يمكن تبرير قتل شخص ما لكى يبقى شخص آخر على قيد الحياة، أو أن تسرق من شخص ما كى تقدم الزكاة لآخر).

٥ ـ هناك واجب العدالة أيضا، الذى يؤمن روس بأنه منفصل عن واجب الكرم. فواجب العدالة ليس له علاقة بازدياد المقدار الكلى للخير الذى تولاه أفعال المرء، ولكن له علاقة بتوزيع هذا الخير.

يقول روس «عندما يكون هناك حقيقة أو إحتمال توزيع اللذة أو السعادة التى لا تتفق وسمات الأشخاص المقصودين. ففى مثل هذه الحالات ينشأ واجب يعير ويمنع مثل هذا التوزيع وهكذا عندما يمكننى توزيع خير ما بصورة عادلة بين A و B فيجب أن أقوم بهذا حتى لو كان ذلك يعنى إنخفاضا طفيفا من المقدار الكلى للخير الذى يمكن توزيعه» إن مفهوم العدالة أو العدل مفهوم معقد وسوف نقوم بمناقشته فى الفصل التاسع

٦ ـ هناك واجب تحسين الذات فاذا كان بامكانى تحسين نفسى فيما يختص بالفضيلة أو الذكاء ، فأنني أقول أن لدى واجبا أولياً يحتم على القيام بهذا العمل ، حتى لو لم يؤد ذلك إلى زيادة خير الآخرين » .

ماذا يحتمل أن يقول النفعي بصدد قائمة الواجبات الأربعة عند النظر إلى المستقبل ؟ بالطبع يصر كل نفعى على واجب الكرم ، وسيقول النفعي أن واجب عدم الأذى تم ذكره من قبل فى المفهـــوم النفعى عن الواجب ، لأن واجب توليد الكثير من الخير فى قيمته الذاتية بقدر المستطاع ، يشمل مسبقا منع أكبر مقدار من الشر فى قيمته الذاتية بقدر المستطاع .وعدم الغدر بالآخرين على أية حال ، يمكن تبريره بصورة كبيرة من خلال نتائجه . وربمـا يمكن أن يلائم واجب العدالة ، النسق النفعى بقليل من الإكبار الضمنى المذكور مسبقاً فى مذاهب بنتام ومل وسوف نرى الكثير بصدد ذلك فى الفصل التاسع وسيصر النفعيون على واجب تحسين الذات، بشرط أن يؤدى تحسين ذات الفرد إلى سعادته الخاصة أو سعادة الآخرين . وهذا ما سيفعله بالتأكيد واجب تحسين الذات ، حتى فى مثل هذه الحـالات ، حيث أن تحسين ذاتك لن يساعـد الآخرين لأن ذلك غالبا ما يميل إلى زيادة سعادتك على المدى الطويل ، وهو أيضـا ناتج تم ذكره مسبقا فى المعيار النفعى .

ماذا سيقول النفعى بصدد واجبات النظرة الماضية ؟ سيوافق على أن دفـع دين المرء والإلتزام بوعوده وردالفضائل هى ممارسات صالحة (مع الاستثناءات) لأسباب نفعية ولكنه لا يمكن أن يوافق فى الوقت الذى يظل فيه نفعيا ،على أن أى واجب له نظرة ماضية ، فيجب الالتزام بالوعود عادة ، لأن الالتزام بالوعود فى مجموعه أكثر إنتاجا للخير من الاخلال به ولكن هناك بالطبع مناسبـات

بجب الاخلال بالوعود فيها ، و بالتحديد عندما لا يؤدى الالتزام بها إلى أقصى معدار من الخير فى قيمته الذاتية . حتى لو وضع المرء فى الاعتبار تأثير ذلك على الثقةفي وعود المستقبل .

هل يعنى هذا التعديل أن النفعى ملتزم بوجهة النظر القائلة (يجب أن ندع دائما ما قد مضى وانتهى ؟ إننا لا يجب أن ننسى الماضى لأن أعيننا يجب أن توجه دائما نحو المستقبل . لا مطلقا) أنك دائما تستدعى الماضى . يقول الطفل المنحرف لوالديه . لقد فات الماضى ومات لماذا تفتش عنه مرةأخرى ؟ (ولكن) الوالد النفعى قد يقول (أننى لا أستدعى الماضى ببساطة لأنه مجردماضى ولكن بسبب أن القيام بهذا العمل قد نتعلم منه بعض الدروس فمن خلال تأملك فى مصادر الاخطاء الماضية قد يعينك على تحاشى أخطاء المستقبل ... إنك عندما تستدعى أو تتذكر الماضى فقط لأنه مجرد ماضى فان هذا لا جدوى منه ؛ وبنفس الاسلوب أن تجعل شخص يلتزم بوعد ببساطة لأنه قد إتفق عليه على الرغم من أنه لن ينتج عنه أى خير وربما ينتج عن هذا الوعد شر ، وهنا لا يكون فقط عديم الجدوى ولكن سيكون غير أخلاقى)

وبعد كل هذه الأعتبارات فقد تظل نفعياً ضارا ، أو قد تميل إلى القول بأن مجموعة روس فى المبادىء الأخلاقية المعقدة على الرغم من أنها تجعل واجباتنا أكثر تعقيدا مما هى فى النظام النفعى فان هذه المجموعة تجعلنا أقرب إلى الصدق أكثر مما كنا عليه من قبل عند كانت إلا إننا قد نشعر ببعض من عدم الرضا مع علم الاخلاق عند روس ليس بسبب أن تصنيفاته أقل أكمالا ونظاماً مما أتى به النفعيون ولكن بسبب عوامل أخرى مختلفة هى :-

١ - أين يمكن للمرء بالضبط أن يرسم الخط البيانى بين ١٠٠٠ر١ وحدة

خير وبين ١٠ ر١ خير أخرى فاذا كان يعنى فى أختيار العدد الاول الالتزام بالوعد والاختيار الثانى الإخلال به ، فنحن يجب أن نختـار الاول ولكن إذا كان الاختيار بين ٠٠٠ر١ و ٠٠٠ر١٠ فيجب علينا إختيار الثانى حتى لو كان يعنى الاخلال بالوعد . وماذا عن ٠٠٠ر١٥ و ٠٠٠ر١٢ أو ٢٧٩ر٣ وحدة ؟ فكم مقدار الخير الذى ينبغى توليده قبل التماس العذر لنا فى الاخـلال بالوعد من أجل ذاته ؟ ونظرا لاننا عاجزين عن تصنيف الاشياء الصالحة بدقة ، فلا تظهر المشكلة عمليا بهذا الشكل العددى .

قد يفترض المرء بأن النفعى نادرا ما يكون فى موقف يجعله يصر على الاتهام نظرا لتنوع وإنتهاء نواتج الافعال الانسانيه بسرعة وهى من الصعب قياسها إلى حد أنه من المحال ، فى مواقف لايمكن إحصاؤها ، أن نقول بالتحـديد ما هو واجبنا تبعا للمعيار النفعى بمفرده . وبرغم من هذه الاستحالة ، فعلى الاقل ، يمكن تحديد الاجابة النفعية على أسئلة الصواب والخطأ فقط من خلال أساليب نواتج الافعال ، وعلاوة على ذلك ، تتحدد أيضا من خلال تلك النواتج التى لها علاقة بالسعادة الانسانية (أو أى شىء آخر مثالى) أو جمعى ، يعتبره النفعى خيرا فى قيمته الذاتية ، وكل الحساب على الأقل يتقدم ويسير على محور واحد فقط . ولكن كيف لنا أن نزن صدق الوعود مقابل توليد الخير وفقـا لما يتطلبه أسلوب روس ؟ أفلسنا نحاول هنا وزن وقياس مالا يمكن تطبيقه ؟ وإذا كان كذلك ، هل نحن على الدوام وبخاصة فى المواقف الصعبة نصل إلى حل مرضى ؟

٢ ــ وعلاوة على ذلك كيف يصح روس قائمة الواجبات الأولية بالطريقة التى يضعها بها ؟ فروس لايزعم إكتمال قائمته ، ولكن إذا كان هناك شىء آخر

يمكن أن نضيفه إلى هذه القائمة ؛ فمن خلال أى مبدأ يمكننا إرشاد وتوجيه إضافاتنا ؟ وهنا مثال لتصوير هذه الصعوبة . نحن لدينا تقسيمين ثانويين تحت واجبات النمط الاول وتحت الواجبات التى تقوم على أفعالنا الماضية . فهناك الواجبات التى تقوم على أساس وعود ماضية وتلك التى تقوم على أساس أفعال خاطئة . وفى النمط الثانى للواجبات الاولية ، تلك التى تقوم على الافعال السابقة للاخرين يمكننا أن نتوقع بصورة طبيعية أن يكون لدينا تقسيمان ثانويان أيضا وهى الامتنان بالجميل لافعال خيرة قدمت لنا ، والانتقام لأفعال ظالمة وقعت علينا ، ولكن لا يظهر ثانى هذه التقسيمات الثانوية مطلقا فى قائمه روس . فعلى ما يظهر لا يؤمن روس بالانتقام ، وتبعا لذلك ، لا يضع فى قوائمة مثل هذا الواجب الاولى فيما يتعلق بالانتقام . وربما هو على صواب ، فهناك كتاب أخلاقيون قليلون فى قرننا هذا يصرون على واجب الانتقام ، ولكن لماذا ؟ فروس لا يقدم أسبابا تدعو إلى وجوب أو عدم وجوب اشتمال مثل هذه القائمة على الانتقام .

ولذلك يبقى السؤال التالى « لماذا إذا أصابك خير تكون ملزما بأن تفعل الخير ؟ أليس من الواجب عليك أن ترد على شر يواجهك ؟ باختصار لم يقدم روس أى معايير لادخال أو استبعاد مرشحون لصالح موقف الواجب الاولى هل هناك معيار كلى يمكننا من خلاله الحكم على ذلك ؟ وهل نظل ببساطة محاطين بقائمة غير متجانسة من الواجبات الأولية بدون مبدأ موحد أو أى سبب للكينونة ؟ قد تكون هذه القائمة هى كل ما لدينا، وينبغى أن نظل سعداء بذلك ، ولكن ما الذى يمنع الآخرين من الظهور بقائمة مختلفة ومتعارضة للواجبات الأولية ربما كان روس على صواب ، وربما كان على خطأ .

و لكن هل هناك أسلوب يجعلنا نقتنى هذه الطريقة ؟ يحتمل من خلاله أخذ خلاصة ما هو أفضل من وجهة نظر روس ونحاول أن نبدأ بوضع معيار فشل هو فى وضعه .

قاعدة مذهب المنفعة

لقد فحصنا الآن أسلوب روس فى الإعتراض على علم الأخلاق النفعى فسواء كنت تتفق مع روس أو مع النفعيين (فى هذه المرحلة) أو لا تتفق مع كلاهما فانه سيكون شيقا أن تفحص أسلوبا مختلفا لنقد مذهب المنفعة ، ذلك النقد الذى يحاول فى الوقت نفسه أن يساير بخطواته خطوات كانت وروس . وكالمعتاد ، يمكننا الكشف عن أسلوب هذا النقد من خلال فحصنا لأمثلة عديدة .

١ ـ لكى تحصل على درجة عالية جداً تؤهلك للالتحاق بالمدرسة الطبية فينبغى على الطالب أن ينجح بتقدير A أو B فى إحدى الدورات التعليمية ، و بفحص إحدى الإمتحانات آخر العام أجد أن تقدير درجات الطالب هو ضعيف فيأتى الطالب لمكتبي ويلح على تغيير درجته على أساس أننى لم أقم بقراءة هذه الورقة بعناية كافية . ولذلك أعود فأقرأ ورقته فى الإمتحان آخر العام وكذلك أقرأ ورقات أخرى فى الفصل لكى يتاح لى أن يكون لدى تميز أفضل فى المقارنة ، ولقد أقنعنى إعادة فحص ورقته بأن درجته لا ينبغى أن تكون أعلى من الدرجة التى قد حددتها له ، فلو كان يمكن تغيير أى شىء لغيرتها إلى نتيجة أدنى ، وأعلمه برأيى ، ولكنه لا يزال يتوسل ويحتج لكى يغير الدرجة ولكن لسبب مختلف (أننى أعلم أننى لا أستحق أن أحصل على درجة أكثر من ٢ ولكننى أتوسل إليك باعتبارى بشراً أن تغير درجتى لأننى

بدونها لا أستطيع الإلتحاق بمدرسة الطب » والتى تعنى بصورة طبيعية الكثير بالنسبه لى وأقوم أنا بإبلاغه بأن من المفروض أن تكون درجات الإمتحـان قائمة على أساس إنجازه وليست قائمة على نوايا وحاجات أو استحقاقات تخطيط المرء . ولكنه يعود فيتوسل « إننى أعرف أنه غير أخلاقى أن تغير الدرجة عند ما لا يستحق الطالب درجة أعلى ، ولكن من فضلك ألا تستطيع أن تجعل هذه القـاعدة استثناء هذه المرة فقط ؟ » وقبل أن أرد عليه يشتد توسله إلى إننى أناشدك كشخص نفعى فهدفك هو إسعـاد وتقديم أعظم مقدار من السعادة لكل فرد أليس كذلك ؟ إذا إعطيتنى فقط الدرجة التى أستحقها فمن سيكون أسعد ؟ فليس أنا بالتـأكيد ربما تكون أنت السعيد للحظات قصيرة ولكنك لديك المئات من الطلاب وسرعان ما تنسى هذه المسألة وسوف أكون أكثر سعادة للسماح لى بالإلتحاق بالمدرسة الطبية والتى ستدربنى للمهنة التى طالما رغبت فيها . حقيق أننى لم أبذل مجهوداً فى مادتك كما كان ينبغى على بذله ، ولكننى أدرك خطـأى ولن أضيع وقتا طويلا إذا كان على أن أعيد الكرة مرة أخرى وعلى كل يجب عليك أن تكون صاحب نظرة للأمام وليس نظرة للخلف فى أحكامك الأخلاقية ، وليس هناك شك مهما كان نوعه فى أن سعادة كبيرة جداً ستحدث (وسيتم منع التعاسة) من خلال إعطائك الدرجة الأعلى لى على الرغم من إعترافى الـكامل بأننى لا أستحق أن أحصل على هذه الدرجة العالية » .

وبعد تفكيرى بعمق فى الأمر ، أصر على إعتقادى أنه لن يكون من الصواب تغيير الدرجة وإذا كنت أيضاً أنت نفعى ، فكيف ستوفق بين مثل هذا القرار وبين مذهب المنفعة ؟ فالفروق الخارجية تقول ، سيتولد أكبر مقدار من السعادة إذا قمت بتغيير الدرجه لذلك لماذا لا يجب على أن أغيرها ؟

بالطبع إذا قمت بتغيير الدرجة وعرف الناس ذلك ، فان فعلى سيكون له تأثير وبيل على كل نظام التخرج علماً بأن هذا النظام مفيد لخريجى المدارس وموظفى المستقبل ويقدم دليلا ومؤشراً ما على إنجاز الطـالب فى مناهجه أو عاونه ، ولكن بالطبع إذا لم يؤد هذا العمل إلى ضرر بالآخرين ، فلن يعرف أحد ولا يمكن لفعلى أن يكون مثالا سيئا للاخرين وهذا بدوره يثير سؤالا شيقا : إذا كان من الخطأ لى أن أفعل هذا الفعل علانية ، فهل يكون من الخطأ أكثر أن أفعله سراً ؟

٢ ـ هناك رجل متهم بسرقة زهيدة ويحكم عليه بالسجن لمدة عام . ولنعترف أنه يمكن أن يبرهن على أنهم سيكونون سعداء أيضا (فهم يعتمدون على إعالته لهم) وأن الدولة لن يكون عليها عبء الحفاظ عليه إذا أطلق سراحه وأن الناس لن يسمعوا عن سجنه لأن قضيته لم تنقل إلى الصحافة ولم يعرف أنه تم القبض على أحد ، باختصار كل فرد متعلق بالأمر سيشعر بالسعـادة أكثر ولن يتم إيذاء أحد إذا أطلق سراحه ، ومع ذلك نحن نشعر أو على الأقل يشعر ناس كثيرون أنه أطلق سراحه ، وسيكون عملا خاطئا فالحكم الذى فرض عليه هو أدنى حكم يسمح به القانون مقابل جريمته ويجب أن تقضى مدة عقوبته بما يتفق والقانون .

فالقـانون يعاقب الرجل ، ليس بالضرورة لأنه سيتم تحقيق أعظم قيمة للخير بهذا الأسلوب، ولكن بسبب أنه ارتكب الجريمة، وإذا كنا لا نستصوب القانون ويمكننا القيـام بجهد كبير فى سبيل تغييره ، ولكن مع ذلك ألسنا ملتزمون باتباع هذا القانون ؟ فأولئك الذين ينفذون القانون أقسموا على إطاعته طاعة عمياء ؟

Y . نعم ولكن تذكر أن الحقائق تظهر دائما بعد اختفائها إلى حد أننا لا يمكن أن نتأكد أنها لن تظهر . فاذا كانت الحقائق تفعل ذلك ، فالإبقاء على الإنسان في السجن أسوأ من إطلاق سراحه فهذا سينتج عنه عدم ثقة عامة الناس بالقانون نفسه فأليس هناك شيء أكثر إفساداً للأخلاق من إفساد القانون من خلال الذين فرضوه ! . ولعل من الأفضل أن ندع مثالنا من البشر المنبوذين يطلق سراحهم أكثر من هذه المخاطرة ، وكما نرى أن أحد النواتج التي ينبغي دائماً أن نأخذها في الإعتبار هي تأثير هذا الفعل على الممارسة العامة للأحوال بالقانون نفسه . ولكن عند ما نورد هذا الناتج فهذا سوف يزيد بالتأكيد التوازن في صالح البوح بالمعلومات التي ستطلق سراح الرجل البريء . ولذلك فمذهب المنفعة سيظل يصف هذه الحالة بصورة مرضية تماما . فأنني أتفق على أن الرجل يجب إطلاق سراحه ولكنني أقوم بهذا العمل على أسس نفعية ، فأنني لست بحاجة إلى التخلي عن مذهب المنفعة مطلقاً كي أهتم بهذه الحالة .

X : ولكن وجهة نظرك معرضة لإحدى الاعتراضات المصيرية ، فأنت تقول بأنه لا يمكن للمرء أن يتأكد من أن هذه الاخبار لن تتسرب ربما ذلك . ولكن لنفترض أن ذلك قد حدث في حالة معينة فهل يؤدى ذلك في الواقع إلى اختلاف ؟ ولنفترض أنك الشخص الوحيد الذى يعرف وأنك تدمر الدليل الوحيد الموجود نظرا لأنك لن تتحدث أو تتكلم ، فببساطة ليست هناك فرصة بأن الأخبار ستتسرب ، وذلك بأتلاف الناتج على الروح المعنوية العامة إذ فهل من الصواب حجب المعلومات ؟ كما ترى ، أنني أؤيد أنه لو كان من الخطأ ألا نكشف الحقيقة عندما يكون هناك شك بأن

الاخرون قد يكتشفونها ، إذا من الخطأ بصورة مساوية الا نبوح بها عندما لا يكون هناك أى أحد سيكتشف ذلك . وأنتم أيها النفعيون مشتركون في الخطأ المصيرى لحلكم صواب أو خطأ فعل يتوقف على عما إذا كان أداؤه سوف يتم نشره . وأنني أرى أن ليس من الاخلاق فى شىء أن نهتم بهذه المسألة فوكيل النيابة يجب أن يبوح بالحقيقة بصرف النظر عما إذا كان اخفاؤه للحقيقة سوف يتم معرفته .

Y : ولكن بالتأكيد ألست أنت القائل بأن المرء لا يجب أن يخفى الحقيقة مطلقا ؟ حتى عندما يكون بلدك فى حرب مع العدو قد يعنى البوح بالحقائق للشعب بوحا بها أيضا إلى العدو ؟

X : بالطبع ، أنى لا أقول ذلك فلا تغير الموضوع . فأننى أقول أنه لو كان من الخطأ أن تدين رجل برىء ، وأيضا من الخطأ بصورة مساويه أن يعلم الشعب أو لا يعلم بأن هذا خطأ .

فمعرفة الشعب سيكون لديها بالتأكيد نواتج سيئة ، ولكن ستكون الادانة خاطئة بأى حال حتى بدون مثل هذه النواتج السيئة ، ولذلك فأنت لا يمكنك القول أن نواتج الاتهام نواتج علنية لأن الادانة خاطئة . اعتقد انكم أيها النفعيون في مأزق هنا . فعبارة « ولكن ليس هناك شخص سيعرف عن هذه الحقيقة بأى حال من الأحوال » هى عبارة ضرورية . فيجب أن تكون كذلك . نظرا لأنه يتم تقدير صواب فعل (تبعا لك) فى صورة نواتجه الكلية ، ونواتجه الكلية بالطبع تشتمل على تأثيراته على الافعال الأخرى من نفس النوع ولن يكون هناك مثل هذه التأثيرات إذا تم الاحتفاظ بالفعل بسرية مطلقة .

Y : أنني أنكر ما تقوله ، فانه يبدو لي أن من الأسوء أن تكون ثقة علنية حيث قد تكون قدوة للاخرين أكثر من القيام بها سراً حيث لا يمكن أن تكون لها تأثيرات سيئة على الآخرين .

X : في الواقع أن الفعل الذي تم أداؤه سراً ليس أقل خطأ من الفعل الذي تم اداؤه علانية .

وهنا مازال مثال من نوع مختلف . فنحن نعتبر أنه من واجبنا في الديمقراطية أن ندلي بأصواتنا والقيام بهذا العمل بصورة حكيمة وذكية بقدر الامكان ، نظرا أننا لو صوتنا بحكمة ، عندئذ فقط يمكن أن تعمل الديمقراطية بنجاح . ولكن صوتي في الانتخاب الوطني هو فقط صوت من بين ملايين الاصوات ، ولكن غير محتمل تماما أن يكون لصوتي تأثير في النتيجة ، ولن يؤثر فشلي في التصويت على الناس المنتخبين كثيراً . إذا كان له تأثير على الاطلاق . فأ يمكن أن يحاول النفعي بهذا الاسلوب « لن يكون لصوتي أي تأثير على الاطلاق » على الأقل أقل بكثير جدا من الاشياء الأخرى التي يمكنني أن افعلها بدلا من هذا التصويت . وبناء على ذلك « لن أصوت » فكل مصوت مزعوم سوف يجادل بهذا الاسلوب بالضبط . والنتيجة هي ان احدا لن يقوم بالتصويت وسيتم بذلك تدمير كل العملية الديمقراطية إذا كان مؤشر الامثلة يتجه مطلقا في الاتجاه السليم فهذه الأمثلة تشير إلى وجود بعض الافعال التي من الصواب اداؤها ، على الرغم من انها لن يكون لها تأثيرات جيدة بنفسها (مثل حق الانتخاب) وان هناك بعض الافعال من الخطأ اداؤها على الرغم من انها ستكون لها تأثيرات جيدة (مثل التكتم على الدليل) . ولكن هذا الاستنتاج معارض

لمذهب المنفعه على حد فحصنا له للان « ولكنك » قد تعترض « ان روس يهتم بكل هذا ولقد قمنا بمناقشة هذا من قبل فحقيق ان روس يحاول تعليل كل الموقف فى شكل واجبات اولية . ففى المثال عن المسئولية عن فرض القانون « هناك واجب اولى فى الاخلاص يتمثل فى حلف اليمين والقسم بأن يراعي المرء القانون وينفذه وفى مثال تغيير درجة الطالب ، هناك واجب الاخلاص لمن أحسنا .. اخلاص المرء لمهنته ولطلابه فى التخرج من الكلية ، على اساس الانجاز والتفوق على الرغم من ان المدرس قد لا يكون اقسم بصوره صحيحه على هذا » .

قاعدة مذهب المنفعة والاعتراض عليه

يندرج كل فعل فى الحياة الأخلاقية تحت قاعدة ما « ونحن نحكم على صواب فعل او خطأه من خلال نتائج اعتناق القاعدة التى يندرج تحتها الفعل.

وهكذا فوكيل النيابة يفعل خيراً أكثر فى قضية معينة من خلال تكتمه على الدليل . ولكن لو لم يكن لهذه القضية نواتج على قضايا المستقبل نظراً لعدم أكتشاف أى فرد لذلك ، فما تزال السياسة العامة أو ممارسة القيام بمثل هذا النوع ممارسة سيئة جدا « فهى تقتلع واحدا من قضايانا الأساسية لنظامنا القانونى وهى « يجب عدم ادانة الشخص البرىء » .

وينطبق نفس الشيء على مواقف أخرى ، فالوعود التى تم الاتفاق عليها والتى دفع رجل حياته ثمنها « يجب الإلتزام بها حتى إذا كان الشخص الذى أتفق على هذا الوعد يمكن أن يخل به سراً وأعتقد أنه يمكن أن يؤدى الخير فى قيمته الذاتية من خلال الإخلال به . ونفس الشيء ينطبق على مثال الطالب

فربما يمكننى تحقيق خير أكبر، فى هذا المثال ، من خلال تغيير درجة الطالب . ولكن نواتج تغيير درجات الطالب لمثل هذه الأسباب ستكون سيئه جدا .

فى الواقع على خريج المدرسة أو موظف المستقبل حين يفقد وجود مبرر فى الاعتقاد بأن وصف التخرج للطــــالب ، لديه أى إشارة إلى الإنجاز الحقيقى بالعلم والمنهج . ويستعجب من إرتفاع الدرجات النـاتجة عن العوامل الشخصية مثل الشفقة والحاجة ، والتوسلات الغـير ضرورية من الطـالب للمدرس .

وتنطبق نفس الاعتبارات أيضا على مثال التصويت: إذا كان مستر سميث يمكن أن يبرر أن تصويته لن يكون له أدنى تأثير على نتائج الانتخابات فيمكن أيضا أن يمارس مستر جونس ومستر روبنستون نفس الأسلوب كما يمكن أن يمارسه كل فرد آخر والنتيجة هى أنه لن يقوم أحد بالتصويت وسوف يتولد عن ذلك آثار سيئة . فانه يعتبر من واجب الفرد أن يصوت ، ليس بسبب سوء نواتج المرء الذى لم يقم بأداء هذا العمل ، ولكن بسبب نواتج الممارسة العامة التى تعتبر سيئة جداً . وإذا وضعنا ذلك فى لغة كانت ، فان مبدأ الفعل إذا تم تعميمه ، فسوف تتولد عنه نواتج سيئة . ولكن العمل الفردى لديك فى عـدم تصويتك فى مناسبة محددة ، أو عدم قيام أى شخص آخر بالتصويت ، مادام أستمر الآخر فى التصويت . غالباً مالا ينتج عنه نواتج سيئة

وهناك أمثلة كثيرة أخرى من نفس النوع ، فاذا كانت هناك أزمة نقص فى المياه ، فهناك لائحة تقول بأنه لا يجب إستعمال الماء فى الاستحمام كل يوم أو استعماله لرى الحدائق . فلن يكون هناك تقريباً نواتج سيئة إذا كنت أنا وحدى الذى يخرق القاعدة .

ولكن إذا روى كل فرد مزارعه ونباتاته ، فلن يكون هناك ماء يكفى للشرب . فهذا الفعل يتم الحكم عليه بالخطأ ، ليس لأننى وحدى الذى قمت به ، ولكن بسبب كونه فعلا عاما .

عندما أسير على العشب الأخضر حيث هناك لافتة تقول : ممنوع السير على العشب الأخضر ، فلن تكون هناك تأثيرات سيئة . ولكن إذا قام كل فرد بهذا العمل فان ذلك سيدمر ويتلف العشب الأخضر . فهناك بعض الأنواع من الأفعال لها تأثير طفيف أو ليس لهـا أى تأثير مطلقـا على أى شخص (أو شخصين أو ثلاثة) يقوم بها ، ولكن لديها تأثيرات كبيرة جدا إذا قام كل فرد (أو حتى عدد كبير) بأدائها فقاعدة مذهب المنفعة تهتم أيضا بالمواقف المميزة فى مذهب المنفعة التقليدى . فكل المواقف التى سبق التعليق عليها ، بالتحديد ، ودرجة السرية التى يؤدى الفعل معهـا والتى تقرر بأن فعلى لن تكون لديه أى نواتج على أفعال المستقبل من نفس النوع ما دام أننى قمت به سراً ، فيبدو أنه غير ضرورى إلى حد ما ، ولا أخلاق ، فاذا كان هناك شىء خاطىء عندما يعلم الناس عنه ، فأنه له نفس مقدار الخطأ إذا تم أداؤه سراً .

وقاعدة مذهب المنفعة تحل هذه المشكلة . فاذا غيرت الدرجة للطالب سرا ، فان فعلى خاطىء ولا تقل لأى فرد كيف لى أن أعرف كم عدد المدرسين الآخرين الذين يغيرون درجات طلابهم بدون أن يقولوا ذلك لأحد . فهى نتيجة لممارسة سيئة وليست نتيجة فعلى الفردى .. نتيجة هذا الفعل سيئة سواء تم أداء الفعل فى السر أو العلانية . فنتيجة ممارسة تغيير الدرجات سرا لها نفس مقدار سوء النتائج التى تم أداؤها جهرا وسيكون لهذا الفعل السرى أو الجهرى تأثيرا سيئا على الانجاز والنجاح العقلى للطلاب . فى الحقيقة فان تغيير الدرجات التى تم

أداؤها سراً هى بطريقة ما أسوأ ، نظراً لأن موظفوا المستقبل لن يعرفوا .
ما أنهم يجب عليهم بالتأكيد المعرفة من خلال تقييم موظفيهم في المستقبل ، لن يعرفوا أن درجاتهم لم تكن قائمة على الأنجاز ولكن على عوامل أخرى مثل الفقر وتحمل العمل المفرط والجاذبية الاقناعية.

إن قاعدة مذاهب المنفعة هى إصلاح وتقويم وتعديل لمذهب المنفعة عند مل وبنثام . وغالبا ما يطلق عليها مذاهب المنفعة القائمة على الفعل .

والواقع أن مل لم يقم مطلقا بأجراء أى تمييز بين مذهب المنفعة القائم على العمل وبين قاعدة مذاهب المنفعة ولقد كانت عقيدته تفسر دائما على أنها مذهب المنفعة القائم على العمل . وهذا التفسير مأخوذ من هور من خلال وصفه الدقيق جدا لمذهب المنفعة القائم على العمل ، فى الفصل الاول والثانى من علم الاخلاق عنده . وعلى كل هناك بعض من أمثلة مل ليس لها علاقة بالافعال الفردية ولكن تتعلق بالقواعد والمبادىء العامة للسلوك . فكلا من مل وبنثام كانا كلاهما مشرعان مهتمان باصلاح وتعديل قوانين إنجلترا إلى قوانين أكبر توافق المبدأ النفعى . والى حد أن مل كان مهتما فى تقديم معيار للحكم على قواعد السلوك أكثر من تقديمه لافعال فردية .

ينبغى أن يقال الكثير قبل أن تصبح الطبيعة الكاملة لنظرية القاعدة النفعية واضحة . ولكى نفهمها بصوره أفضل ، سوف نفحص بعضا من الأسئلة الممكنة والتعليقات والأعتراضات التى يمكن وضعها للنظرية التى قررناها حتى الآن : —

١ — ألا يمكن أن تنشأ نفس المشكلة التى ناقشناها فيما يتعلق بكانت ، وهى مشكلة ماالذى يجب أن نعممه بالضبط وبدقة ؟ فيمكن وضع كل فعل فى

داخل تنويعه كبيرة من رتب الأفعال ، كما فرض مصطلحنا الحالى ، ويمكن وضع كل فعل تحت قواعد عامة كثيرة مختلفة . فأى قاعدة من بين هذه التنويعة أو التشكيلة الكبيرة يجب علينا اختيارها ؟ يمكننا إثارة مشكلتنا من خلال وسيلة الحوار الخيالى بالرجوع إلى علم الأخلاق عند كانت وربطه بقاعدة مذهب المنفعة .

A ـ مهما يمكن أن يقال بصدد علم الأخلاق عند كانت بصفة عامة فان هناك مبدأ واحدا ذو أهمية جوهرية فى علم الأخلاق . وهو مبدأ القدرة على العمومية أو التعميم . فاذا كان هناك فعل صائب بصددى يجب على عمله ، فسيكون من الصواب أن تؤديه كل الكائنات البشرية العاقلة . ولو كان خاطئا بالنسبة إليهم ، فسيكون من الخطأ على أداؤه أيضا .

B ـ فاذا كان هذا المبدأ يعنى ببساطة أنه لايجب على أى فرد أن يجعل نفسه إستثناء لصالحه الخاص . فان المبدأ بهذا يعد صادقا وهاما من الناحية السيكولوجية ، بالنظر إلى حقيقة أن الناس يقومون بعمل أستثناءات لصالحهم الخاص بصورة مستمرة . ولكن كما يتبين ، فأننى لاأفهمك فى اتفاقك وموافقتك على مبدأ كانت . فهل تقصد أنه إذا كان من الخطأ على سميث أن يحصل على الطلاق ، فانه من الخطأ أيضا على جونس القيام بهذا العمل ؟ ولكن ليس الأمر كذلك بهذه الصورة . فقد يكون سميث غير متوافق مع زوجته بصورة ميئوس منها ، وقد يكونان مختلفان تماما مع بعضها فى حين أنه يمكن مصالحة جونس مع زوجته (من خلال شىء من المجهود المتبادل) وسيكون الطلاق خطأ فى هذه الحالة . فيجب الحكم على كل حالة على أساس سماتها الخاصة .

A – إن المبدأ لا يعني أنه إذا كان من الصواب لشخص ما A ، القيام بعمل ، فأنه بناء على ذلك من الصواب لـ B و C القيام بهذا العمل أيضا .

ولكن هذا المبدأ يعني أنه إذا كان من الصواب لشخص ما القيام بهذا العمل ، فان من الصواب لأي شخص يواجه نفس هذه الظروف أداء هذا العمل . وليست ظروف جونس تشبه ظروف سميث ، فسميث وزوجته سيكونان أفضل حالا إذا كانا منفصلان بينما جونس وزوجته سيكونان أفضل حالا إذا كانا معاً .

B – إني أفهم ذلك، ولكن ماذا تعني بقولك « نفس الظروف » ؟ هل تقصد بها نفس الظروف المشابهة .

A – أعتقد أنني يجب أن أعني بالضبط نفس الظروف ، نظراً لأنه إن لم تكن الظروف متشابهة تماما ، فهذا الأختلاف الطفيف قد يجعل الأختلاف كبيرا بين الفعل الصائب (الذى قام به سميث) وبين الفعل الخاطيء (الذى قام به جونس) فمثلا ، إذا لم يكن هناك أطفال في حالة سميث ، بينما هناك أطفال في حالة جونس ، فهذه الحقيقة تؤدى إلى أختلاف A عن B .

B – أنت على حق . ولكن ينبغي أن أحثك على السير قدماً . فقد يكون هناك رجلان تمر بهما نفس الظروف الخارجية ولكن بسبب موقفهما الداخلي ، فما سيكون صائبا لأحدهما ، سيكون خاطئا بالنسبة للاخر . فقد تكون لدى جونس القدرة على الصبر والحياد وتفهم المشكلات بصورة عاقلة ، وقد لا تكون لدى سميث هذه القدرة ، وهنا إختلاف ضرورى بينهما ، على الرغم من أنه ليس هناك إختلاف في ظروفهما الخارجية . أو أن سميث بعد أن يصل إلى نقطة معينة من الإرهاق ، سيفعل الصواب عندما يذهب للاصطياد بعد بضعة أيام قليله ،

فهذا سينعشه ويريحه إلى حد لا يستطيعه أى شىء آخر . ولكن جونس يكره الصيد فهو يرهقه ، ويثيره ويضايقه ، ولذلك حتى لو كان متعبا بصورة مساوية ويشعر بالمسئولية بصورة مساوية ، فلا تنصحه بالذهاب إلى الصيد .

وفى ضوء أمثلة مثل هـذه ، ترى إن الاختلاف قد يرجع الى الظروف الشخصية الداخلية .

A ـ إننى أسلم بذلك ، ولكن ماذا بعد ذلك ؟

B ـ ولكن المبدأ الذى تسلم به ، والقائل بالتعميم أصبح مايشا بلاجدوى، نظرا لأنه لا يوجد فردان متشابهان تمـام التشابه ولو كان سميث فى نفس الظروف بالضبط مثل جونس بما فى ذلك كل سمات شخصيته وغرائب أطواره وخلايا مخه . فسيتحول إلى جونس .

فأنت لا يمكنك كما ترى أن تطبق مذهب العمومية عندك ان هذا المذهب لا يمكن تطبيقه إلا على فردين هما فرد واحد ، وهذا أمر متناقض وغير موجود . ولذلك فمرة أخرى ، لا يمكن تطبيق القاعدة .

A ـ أننى أفهم نقطتك . ولكننى لا أعتقد أننى بحاجة أن أساير استنتاجك فسميث وجونس يجب أن يفعـلا نفس الشىء ، فقـط لو كانت ظروفهما أو مواقفهما متشابهة « فى جوانب ضرورية » معينة . فحقيقة أن جونس يرتدى قميصا أبيض وسميث يرتدى قميصا أزرق ، فهذا اختلاف فى الظروف . ولكن بالتأكيد اختلاف غير ضرورى وهو اختلاف يمكن تجاهله لأغراض أخلاقية . ولكن حقيقة عدم توافق سميث وزوجته إنفعاليا ، فى حين أن جونس زوجته يمكنها التوافق هى حقيقة ضرورية من الناحية الأخلاقية .

B ـ من المحتمل، ولكن كيف ستحدد الإختلافات الضرورية، والإختلافات الغير ضرورية ؟

إن كانت لم يحل مطلقا مثل هـذه المشكلة . وهو حين ميز بين الضرورى والغير ضرورى من الأفعال الأخلاقية لم يبين سبب ذلك ولم يبرره لكن القاعدة المنفعية يمكن أن تبين ذلك ،فنفترض أن رجلاأحمر الشعر بعين واحدة وسنطه على خد ، لا يمكن يكذب يوم الثلاثاء . فما القاعدة التى نشتقها من هذا الحادث ؟ ألا يجب على الناس ذوات الشعر الأحمر قول الكذب ؟ وألا يجب على الناس الكذب يوم الثلاثاء ؟ ألا يجب على الناس ذات السنطات على خدودهم ووجناتهم ألا أن يكذبوا يوم الثلاثاء ؟ إن هذه القواعد عابثة وسخيفة ، لأنه يبدو من الواضح سواء أكان يوم الثلاثاء أولم يكن ، وسواء كانت لدى الرجل سنطه على خده أم لا ، فهذا ليس له أية علاقة على الاطلاق بأى شىء مهما كان نوعه فيما يتعلق بصواب فعله .

فهذه الظروف « غير ضرورية » ولكن المشكلة هى .. كيف سنحدد عدم الضرورة هذه ؟ وما المعيار الذى سنستخدمه فى ذلك ؟

فالمعيار الذى حاولنا تطبيقه فى مناقشتنا لـكانت هو جعل القاعدة أكثر « تحديداً » . فبدلا من قولنا « هذه كذبة ولذلك فهى خطأ » مثلمـا فعل كانت ، فلقد جعلناها نحن أكثر تحديداً وقلنا « هذه كذبة قيلت لإنقاذ حياة ولذلك فهى صائبة » يمـكننا جعل القاعدة أكثر تحديداً من خلال إدخالنـا ظروفا أكثر دقة من قولنا أن الكذبة قيلت لإنقاذ حياة ولكن الآن ، فأنه يبدو أن إستخدام التحديد الأكبر لن يجدى معقولة دائما فبدلا من قولنـــا

« لاتقل الكذب » ، إفترض أننا نقول «لاتقل الكذب أيام الثلاثاء» فالعبارة الثانية بالتأكيد أكثر تحديداً ودقة من العبارة الأولى ولكن هل هذه قاعدة أفضل ؟ فأنه يبدو من الواضح أنها ليست كذلك ، لأن قول الكذب يوم الثلاثاء فى الحقيقة غير ضرورى كلية فلماذا ؟؟ . لأنه والكلام للقاعدة النفعية « ليس هناك إختلاف بين تأثيرات الأكاذيب التى تقال أيام الثلاثاء وتأثيرات الأكاذيب التى تقال فى أى يوم آخر. وهذه ببساطة حقيقة تجريبية . وبسبب هذه الحقيقة التجريبية فان ذكر يوم الثلاثاء غير ضرورى . فلو كانت الأكاذيب التى تقال أيام الثلاثاء دائماً ذات نواتج صالحة ، والأكاذيب التى تقال فى أيام أخرى أكاذيب مدمرة ، عندئذ فالكذبة التى تقال يوم الثلاثاء ستكون كذبة ضرورية فى التقدير الأخلاقى للفعل . ولـكن هذا ليس حقيقيا فى الواقع ، وهكذا فليس هناك ميزة فى تحديد رتبة فرعية أو ثانوية فى الأكاذيب « تلك الأكاذيب التى تقال أيام الثلاثاء » ويصدق نفس الشىء على الأكاذيب التى يقولها الناس ذوات الشعر الأحمر والأكاذيب التى يقولها الأشخاص ذوى السنطات على وجناتهم .

ويمكن جعل رتبة الأكاذيب أكثر تحديدا ، وهذه ليست مشكلة ، ولكن لا يمكن جعلها محددة بصورة ضرورية أكثر . على الأقل ليس فى إتجاه أيام الثلاثاء والشعور الحمراء . (وعلى كل يمكن جعل الرتبة محددة بصورة ضرورية أكثر ، بالنظر إلى جوانب أخرى معينة من المواقف ، عما إذا كانت الكذبة قيلت لتوليد نتيجة صالحة كان لا يمكن توليدها بالعكس) .

والآن تأمل المثال . « لا يجب أن تستخدم العنف الجسدى فى أى شكل له ضد أى كائن بشرى آخر . نظراً لأنه لو إمتنع كل واحد عن إستخدام

العنف فسوف يتواجد لدينا عالم بلا حرب » وهناك جوانب من هذا المثال لايمكن أن نناقشها الآن .

ولكن إهتمامنا الحالي بها كالآتي : يمكننا تقسيم العنف إلى أنماط أكثر تحديداً مثل العنف بدون الإستفزاز ، والعنف للدفاع عن النفس وضد هجوم شخص آخر عليك ، والعنف الذي يستخدمه رجل الشرطة في القبض على الخارج على القانون ، والعنف الذي يستخدمه سكير إستجابة لإساءة وهمية . فتأثيرات مثل هذه الرتب الثانوية أو الفرعية من العنف تختلف إختلافا كبيرا في تأثيراتها على المجتمع . فالعنف الذي يستخدمه رجل الشرطة في القبض على خارج على القانون (على الأقل تحت بعض الظروف) والعنف المستخدم في منع قاتل على وشك أن يقتلك ، كل هذه الأنماط من الأفعال لها تأثيرات جيدة ولكن العنف الغير مستثار للشخص العدواني أو السكير لها تأثيرات سيئة ، ونظراً لأن هذه الرتب الثانوية لديها تأثيرات مختلفة ، فلهذا السبب من الضروري وضعها في الإعتبار . وفي الواقع ، من الضروري أن نقوم بهذا العمل . فالشخص الهادىء الذي يدين كل أعمال العنف غالبا لا يرغب في أن يدين رجل الشرطة الذي يستخدم العنف أو يستخدم وسائل عنيفة لمنع رجل مجنون مسلح من قتل « دستة » من الناس . وعلى أي حال ، فتأثيرات إثنين من الرتب الثانوية للافعال تختلف إختلافا شاسعا . وسيقول النفعي المتبع القاعدة ، أنه من المهم بموجب ذلك ، أن نضعها في الإعتبار ونقسمها إلى رتب عامة من الأفعال العنيفة ، إلى رتب أكثر تحديداً . ونفحص على حدة تأثيرات كل فرد حتى نكون قد وصلنا إلى رتب ثانوية لا يمكن صنعها بصورة ضرورية أكثر تحديداً .

فكيف ستكون أكثر تحديداً ؟ ألن ننزل إلى مستوى ، أفعال العنف لمنع الإعتداء الذى وقع يوم الثلاثاء ١١٫٣٠ صباحا فى طقس حار ، والرتب الثانوية من هذا النوع ؟ أليست هذه الأفعال مرة أخرى غير ضرورية ، ولقد تم تقديم السبب من قبل : فأفعال العنف التى تم أداؤها أيام الثلاثاء أو فى ١١٫٣٠ صباحا ،أو قام بأداؤها ناس ذوى لحية زرقاء ليست مختلفة فى تأثيرها عن أفعال العنف لمنع الإعتداء الذى وقع فى ظروف تختلف عن هذه الظروف . ولهذا السبب ، فهذه الظروف على الرغم من أنها أكثر تحديداً ليست أكثر تحديداً بصورة ضرورية عندما تختلف نواتج هذه الرتب عن الأفعال الأكثر تحديداً عن نواتج الرتبة الأكثر عموما ، فان هذه الرتب المحددة هى التى يجب أخذها فى الإعتبار، ولكن عندما لاتختلف نواتج الرتب المحددة عن تلك الرتب الأكثر عموماً ، كلما كان التحديد الأكبر غير ضرورى ويمكن تجاهله . فالقاعدة إذن هى : يجب أن نأخذ فى الإعتبار نواتج الأداء العام لرتب معينة من الأفعال فقط ، إذا لم تحتوى الرتبة فى داخلها على أية رتب فرعية ، تلك النواتج التى تخص الممارسة العامة التى ستكون فيها تلك النواتج إما أفضل أو أسوأ من نواتج الرتبة نفسها .

دعنا نأخذ مثالا فعليا عن كيفية تطبيق هذه القاعدة ، فلقد اتخذ كتاب كثيرون بما فى ذلك كانت مبدأ « لا تقتل » على أنه لا يسمح بوجود أى استثناءات . ولكن كما رأينا تواً ، يمكن جعل هذه المبادىء محددة بصورة أكثر ضرورية فالقتل من أجل المتعة شىء والقتل للدفاع عن النفس شىء آخر ولنفترض إذاً أننا نحاول الوصول إلى قاعدة عامة نقيم على أساسها أفعالنا بهذا الخصوص .

فسنحـاول الوصول إلى تلك القـاعدة العـامة حيث سيؤدى إتباعهـا إلى أفضل النتائج وعلاوة على ذلك ، لو لم يقاوم أحد المعتدون ، فانهم يتحولون إلى خنازير ويقومون بعمليات القتل و الإغتصاب والسلب والنهب . وبناءاً على ذلك ، فقاعدة « لا تقتل إلا فى حالة دفاعك عن نفسك » (على الرغم من أننا قد نحسن هذه القاعدة أيضاً) ستكون قاعدة أفضل من القاعدة القائلة « لا تقتل مطلقاً » ولكن قاعدة «لا تقتل إلا إذا شعرت بجوع نحو الضحية » ستكون قاعدة سيئة ، لأن اعتناق مثل هذه القاعدة لن ينتج عنه سوى القتل الطائش الذى لن ينتهى .

يعرف أغلب الناس إلى حد كبير هذا التعقيد فقليل جداً من الناس سيقبل القاعدة ضد القتل بدون المواصفات فمهما كثرت مقادير الوعظ واستحضار قاعدة « لا تقتل » فى موقف يحدث أن تلائمهم بعضهـا فهم لن يقوموا بالتوصية على اعتنـاق مثل هذه القـاعدة فى كل الظروف . فعند ما يدافع شخص عن نفسه ضد قاتل مسلح سيتفق كل فرد تقريباً على أن القتل مسموح . على الرغم من أنه قد لا يعرف صيـاغة أية نظرية تنبع منها مثل هذه الإستثناءات كنتائج منطقى . فقاعدتنا العملية ضد القتل تحتوى فى داخلها (وغالبا ما لا يتم تقريرها صراحة) رتبا معينة من الاستثناءات « لا تقتل إلا فى حالة الدفاع عن النفس » فى (الحرب ضد دولة معتدية) فى (تنفيذ حكم المحلف الذى يوصى بعقوبة الإعدام) . فهذه ستكون قواعد أفضل بكثير عند الحكم على نواتجهـا ، أفضـل من أى قواعد بسيطة ذات أسلوب واحد بصدد هذا الموضوع . يمكن أن يجادل المرء بطبيعة الحال بصدد رتب هـذه الأفعال فى صالحها وضدها ، ولكن مثل هذه المجادلات سوف تكون محاولات تجريبية

ترتكز أو لا ترتكز على إدخال مثل هذه الرتب للاستثناءات فى داخل القاعدة وسوف يضاف إليها باستمرار ما يحسنها . وبهذا تبقى القاعدة مفتوحة دائما وخاضعة دائما لتصنيف آخر إذا كان اضافة مثل هـذا التصنيف سيعمل على تحسين القاعدة .

وهذه التصنيفات ليست بدقة استثناءات فتبعا لوجهة نظر مذهب المنفعة فان القاعدة عند تقريرها كاملة ، فانها لا تسمح بأى استثناءات . ولكن عادة ما يكون هنـاك رتب كثيرة من الاستثناءات مبنية داخل القاعدة . فالقاعدة البسيطة تتحول إلى قاعدة معقدة من خلال التصنيف أو التأهيل أو الاستثناء .

وهكذا ، لو قتل فرد فردا آخر للدفاع عن النفس فان هـذا الفعل لا يعـد خاطئاً وقد لا نجعله إستثناء من القاعدة ، ولكنه فعل يندرج تحت القـاعدة ، تلك القاعدة التى تشتمل الدفاع عن النفس كواحد من رتب الأفعال المسموح بها.

وبالمثل ، إذا كان شخص يتنزه فى منطقة ممنوعة ولا يحكم عليه القاضى بدفع غرامة لذلك ، لأنه طبيب يلبى نداء مهنيا ، فالقاضى هنا لا يطبق أى محاباه لهذا الطبيب . فهو لا يجعل الطبيب استثناءا من القاعدة . ولكن إلى حد ما فان القاعدة تشتمل (على الرغم من أنها قد لا تكون مدونة بالاسود والأبيض) فى داخلها هذه الرتبة المتعارف عليها من الاستثناءات (أو بصورة دقيقة أكثر) تحتوى القاعدة داخل نفسها على مرجع أو إشارة إلى مثل هذا النوع من المواقف ولذلك فعمل القاضى فى تبرئه الطبيب له نفس تقدير القاعدة (وليس إستثناء لها).

ومن ناحية أخرى فقاعدة (لا تخل بوعد الا (١) مرغما للغاية (٢) وإلا عند تنميتك لمقدار كبير من الخير) غامضة إلى حد ما ولكنهـا على الأقـل أفضل بكثير من القاعدة البسيطة القـائلة . لا تخـل بالوعود مطلقاً . ومن ناحيـة

أخرى : القاعدة القائلة « لا تخل بوعـد إلا إذا لم يكن هنـاك شخص يعلم عنه » فهى قاعدة سيئه . فهناك مواقف كثيرة يعتبر الالزام بالوعود فيها أمراً هاماً فى السر كما هو فى العلن .

ليس هناك أى نفعى قاعدى سيؤيد القاعدة القائلة : « لا تخل بوعد قط » أو « لاتقتل النفس الانسانية » . فاتباع مثل هذه القواعد الصارمة والقواعد الغير مؤهلة لن ينتج عنه بالتأكيد أفضل النواتج فمثلا قتل هتلر لابد أنه كانت له نواتج أفضل من الإبقاء على حياته ونظراً لأن مثل هذه القواعد البسيطة لن يتم إدماجها مطلقا فى علم أخلاق القاعدة النفعيـة كى نبدأ بها فلن يكـون هناك تعارض بين هذه القواعد . فالقاعدة النفعية ستكون فى الشكل والصفة الآتية فيما يتعلق بقتل النفس البشرية « لا تقتل النفس البشرية إلا فى ظـروف أنماط A ، B ، C » وتلك الظروف ستكون هى الظروف التى يتولد عنهـا أفضل النواتج من خلال قتل النفس البشرية ويتطبق نفس الشيء على الاخلال بالوعود وهكذا فعندما يتم إستيعاب هذه القواعد المقصودة لن يكون هناك تعارض .

وعلى كل إذا كان هناك تعارض بين القواعد فلابد أن يكون هناك قاعدة ذات نظام ثانى كى تخبرنا عن القاعدة ذات الدرجة الأولى التى يجب إتخاذها من بين تلك الحالات المتعارضة .

نعلم أن أخلاق المنفعة القاعدى سيكون كاملا لتغطية كل موقف قد ينشأ ولكن مرة أخرى نادراً ما يكون نظام هذه القاعدة الثانية سهـلا فلن يقول « فى حالات التعارض بين الحفاظ على الحياة والالتزام بوعد دائما إحفظ الحياة لأنه قد تكون هناك دائما أنواع من الحالات لن تولدهذه السياسة أفضل النواتج

فالرئيس الذى وعد بشيء ما أكل الدولة أو الذى وقع معاهدة مع دولة أخرى تعتمد على الالتزام بهذه المعاهدة وبناء سياستها الوطنية على أساس هذه المعاهدة أن تقدم لها ببساطة النصيحة التالية :

« دائما أخل بكلمتك أفضل من فقدان روح إنسانية فى حالات التعارض ؟ ففى حالات من هذا النوع غالباً ما ينتج عن الالتزام بالوعد أفضل النواتج على الرغم من أنه لا بد فى هذه حالة تقريره تجريبيا فلا بد لنا أن نمر بفحص تجريبى مفصل لاكتشاف أى قاعدة بين كل القواعد قد نعتنقها بصدد هذه المسألة ولا بد أن ينتج عنها أفضل النواتج لو تم إعتناقها .

حسنا لماذا لا نجعل الأمور بسيطة ونقول « التزم بوعدك دائما إلا فى حالة الإخلال بها فهذا سيتولد عنه أقصى مقدار من الخير » وإحفظ دائما الحياة الانسانية باستثناء إذا كان قتلها سيتولد عنه أقصى مقدار من الخير » بمعنى آخر « فى كل حالة ، قم بعمل ما يولد النتائج » فلماذا لا نجعل هذه قاعدة القواعد ؟ وإذا قمنا بهذا العمل فاننا سنشترك معنا مذهب المنفعة القائم على العمل ولكن لم لا ؟ فهل هناك شيء أكثر وضوحا فى علم الإخلاق من أننا يجب أن نحاول دائما توليد أقصى قدر ممكن من الخير .

فيرد النفعى متبع القاعدة « ليس كذلك إذا كانت القاعدة تعنى إننا يجب دائما أداء الفعل الفردى الذى سيولد أقصى خير ممكن فينبغى علينا أن نفرق بوضوح بين القواعد وبين الأفعال فعندما نقول « إعتنق القاعدة التى سينتج عنها أفضل النواتج » فان ذلك يختلف عن القول « قم بعمل الفعل الذى سيتولد عنه أفضل النواتج » الأولى قاعدة عامة والثانية أفعال فردية . تقول العبارة الثانية إفعل أقصى مقدار من الخير دائما » وهذه عبارة مبهجة وبها لبس فيمكنها أن تعنى

الموقف الأول والثانى مما يوحى النفعى باستعمال العبارة السابقة مفضلة على اللاحقة نظراً لأنه إذا قام كل فرد بأداء أفعال التى (لو أخذت فردى) فانها ستولد أفضل النواتج ، فلن تكون النتيجة فى كل حاله سياسة عامة تتأدى بنا إلى أفضل النواتج : فمثلا عدم تصويتى ولكن قيامى بعمل شىء ما آخر بدلا من ذلك قد يولد نواتج أفضل من تصويتى (فقد لا يكون لتصويتى تأثير على الأطلاق) وعدم تصويتك سيؤدى إلى نفس التأثير وهكذا الحال على كل فرد وكذلك تصويت أغلب الناس الآخرين ولكن هذه النتائج ستكون سيئة ولكن لو أن كل فرد تبنى سياسة عدم التصويت فلن يصوت أى شخص. بمعنى آخر فقاعدة « قم بالتصويت باستثناء المواقف التى يؤدى فيها عدم التصويت إلى خير أفضل وأكثر » فهى قاعدة لو تم إتباعها لن يتولد عنها أفضل النواتج .

مثال آخر فقاعدة : « لا تقتل إلا حينما يتولد عن هذا القتل أقصى مقدار للخير ، والتى يقبلها النفعى العملى قاعدة ليست كما يقول النفعى القاعدى جيده مثل القاعدة التى تقول «لا تقتل إلا فى حالة الدفاع عن النفس » (والرتب الأخرى للأفعال التى ناقشناها من قبل) بمعنى أن القاعدة التى تحرم القتل سوى تحت ضغط أنواع معينة من الظروف المحددة مسبقاً ستؤدى إلى خير أفضل لو تم إتباعها أكثر للقاعدة التى تمنع بلا إستثناء عندما يكون هذا الإمتناع غير منتج لخير أكثر ، فالقاعدة السابقة أفضل ليس بسبب أن الناس يعتقدون بأن ما يريدونه سيولد أقصى مقدار للخير من موقف معين (على الرغم من أهمية ذلك جدا) ولكن أيضا لأنه عندما تكون هناك معايير معينة من رتب الإستثناءات مبنية داخل القاعدة فسيكون هناك تنبؤ أكبر بنتائج مثل هذه الافعال فالمجرم

سيعرف ماذا سيحدث له عند القاء القبض عليه فاذا كان القانون يقول إن القتل محرم باستثناء ما يؤدى منه إلى أقصى مقدار من الخير فماذا يمكنك أن تتوقع؟ وكل قاتل مزعوم سيعتقد إنه أنتج قدرا كبيرا من الخير فى موقفه المعين فهل أنت كضحية؟ إن كل مجرم سيعتقد إنه سيتم تبرئته حتى لو تم القبض عليه وكل ضحية (أو أى ضحية محتملة) سيخاف أن يكون الأمر كذلك فاثارة وجود قاعدة مثل هذه سيكون أسوأ بكثير من آثار وجود قاعدة عامة تحرم القتل من خلال رتب معينة من المواصفات والتأهيلات المبنية داخل القاعدة .

إذ كما يبدو هناك إختلاف كبير بين مذهب المنفعة القاعدى وبين مذهب المنفعة القائم على الفعل.

دعنا نضرب بعض أمثلة قليلة ونرى كيفية تأثير هذا الإختلاف : —

A — شخص مريض بمرض ما يجعل منظره قبيحا بصورة وجهه تسبب نفورا شديدا للاخرين إلى حد أن عدم ظهور مثل هذه السمة عند النظر إليه تفوق بكثير اللذة التى سيحصل عليها فى الشهور القليلة الباقية له فى الحياة، وبناء على هذا يقرر بعض الناس قتله ، ولنفترض أن هذا الفعل لن يكون له تأثير على أفعال المستقبل لأنهم سيغتالوته سرا ولن يخطر أحدا بذلك وافترض إذا أردت ذلك أن القتلة سيتعاطون عقارا يجعلهم يمحون هذا المشهد من ذاكرتهم كلية ومع ذلك أفليس الفعل خاطئاً ؟ لماذا ؟ ليس لأن النفعى القاعدى يرى أن الفعل لن يولد خيرا أكثر فى قيمته الذاتية فى هذه الحالة ولكن بسبب ان مثل هذه القاعدة (تلك القاعدة التى تبيح هذا النمط من الفعل) لا يمكن الدفاع عنها فى الواقع لو كانت مثل هذه القاعدة فعالة لكان لها تأثيرات وآثار مريعة على المجتمع .

B ـ إذا لم تدفع المال المدين به لرجل غنى ولكن تعطيه لرجل فقير لاتدين له بأى مبلغ من المال فانك قد تفعل خيرا كثيرا بذلك : فالرجل الغنى لن يفقد المال مطلقا والرجل الفقير يعوزه هذا المال بشدةويمكننا إستبعاد التأثير على أفعال المستقبل (العامل السببي) بتحديدنا أنه لن يعلم أحد بذلك مطلقا. ومع ذلك، فهل سيكون من الصواب لك أن تعطى الفقير المال إذا كان يعنى فعلك عدم دفع هذا المال للرجل الغنى ؟ قد يجيب البعض بنعم ولكن هل لديهم نفس الدرجة من التأكد بأن مثل هـذا الفعل سيكون صائبا بنفس مقدار تأكدهم بأن هذا الفعل سيتولد عنه أقصى مقدار للخير ؟ فمثل هـذه القاعدة القائلة يجب أن تعطى المال عندما يعوزه الشخص أفضل من أن تعطيه أو ترده إلى الشخص الدائن (الغنى) سوف تقلب كل سياسات التسليف والاقتراض التى يتوقف عليها كثير من اقتصادنا رأسا على عقب .

C ـ لنفترض انك قررت أن تتغاضى عن القانون بعد أن قمت بقيادة سيارتك فى أثناء إضاءة الإشارة الحمراء من خلال تقديمك للضابط الذى أمسك بك رشوة بدلا من دفعك الغرامة التى تنص عليهـا محكمة المرور فقد تكون الرشوة فى هذه الحالة الخاصة لها خير أكثر ، فرجل الشرطة يعوزه هـذا المال أكثر مما تعوزه الدولة ولن تكون أنت بحاجة إلى اضاعة نصف يوم من العمل من أجل المثول أمام المحكمة ، والمبلغ المطلوب ضئيل جدا إلى حـد أن الدولة لن تفقده ، ومع ذلك يحـاول صاحب المذهب القاعدى أن يقرر بأنه ليس من الصواب على الضابط أن يرتشى لأنه لا يمكن تبرير الممارسة العامة للرشوة من خلال المعيار النفعى فهى ستدمر فى الواقع نسق القانون .

D ـ وينطبق نفس الشىء على الغش فى ضريبة الدخل فقد تجادل وتقول:

« إننى بحاجة ماسة إلى هذا المال ؛ فالمبلغ ضئيل جدا بالمقارنة بالمبالغ الضخمة الموجودة فى خزانة الحكومة ، وأن الحكومة لن تخسر شيئا بفقدانها لهـذا المبلغ الضئيل » . فقد يكون كل هذا حقيقيا ، فأنت يمكنك أن تستفيد كثيرا جدا بمالك أفضل من دفعه إلى الحكومة على الأقل مادام الآخرون يسهمون بدفع ضرائبهم لتمويل البناء الحكومى ولكن لا تكاد هذه القاعدة تجد من يبررها نظرا لأنه من الواضح اننا يعوزنا المال من أجل المرافق العامة والدفاع ـ الخ . وهكذا فسيقول صاحب مذهب المنفعة القاعدى من الخطأ القيام بذلك على الرغم من إبداع مالك فى مشروع جيد .

٤ ـ هناك إختلاف أخلاقى بين قتل روح إنسانية بصورة إيجابية وبين إباحتك بصورة سلبية لشخص ما التضحية بحياته طوعا فى مواجهة العوز الشديد (قارن بين واجب الكرم عند روس وبين عدم إيذاء الآخرين) . فعلى الأقل فى أمثلة كثيرة ستكون الآثار متشابهة من الناحية العملية فالرجل ميت فى كلتى الحالتين وقد لا يعلم أحد عن ذلك شيئا ، وقد يحدث تأثيرات جيدة نتيجة لموته ومع ذلك يشعر الكثيرون أن الفعل الأول فعل خاطئ، وليس بالضرورة أن يكون الفعل الثانى خاطئا . ومن الخطـأ على طبيب يجرى تجارب على جرائيم مرضى أن يجبرك على التضحية بحياتك من أجل التقدم الطبى فى حين أنه ليس من الخطأ عليه قبول تضحيتك إذا عرضتها عن طيب خاطر، فالفعل الفردى فى إجبارك قد تكون له آثار جيـدة ، فعندما تنظر إلى الخـير الذى سينتج عنه فلماذا « اذن يعتبر هذا الفعل خاطئا » بسبب أن القاعدة التى تسمح بهذا الإجبار الذى يضطر إليه الناس سيكون لديه آثار سيئة للغـاية (مرة أخرى هذا لا يعنى اننا نقول بعدم وجود ظروف يمكن تحت ضغطها أن يقتل

فرد النفس الانسانية فهذا ما يحدث باستمرار فى الحرب) .

ولكن قد يسأل المرأ « ألم يتم الاهتمام بمذهب المنفعة القائم على العمل من قبل بكل أو أغلب هذه الأشياء من خلال اشتماله على نواتج فعل وتأثيره على الأفعال المستقبلية من نفس النوع » ؟ وهكذا فكل مثال يتم الاخلال فيه بوعد يميل إلى إضعاف الثقة فى الوعود (فى الواحد وكذلك فى الآخرين الذين يعلمون بأنه تم الاخلال بالوعد) وهذه النتيجة السيئة للاخلال بالوعد يجوز أن تفوق كل النواتج الصالحة الأخرى للاخلال بهذا الوعد المعين فاغتيال رئيس غير كفء وهكذا يتسببون فى إحلال نائب رئيس جمهورية محله قد تكون له أفضل النتائج من هذا المثال ويولد خيرا كثيرا ولكن ما يزال هذا الفعل خاطئا لأنه سيضع قاعدة سيئة سيقوم على أساسها بعض الأفراد فيما بعد باغتيال الرئيس اللاحق وهكذا يحل محله تلقائيا نائب رئيس غير كفء بالإضافة إلى ما ينتج عن تأمل تأثيرات هذا الفعل الوحيد على الثقة العامة فى القانون والأمن فى الحياة وهلم جرا .

فحقيق كما رأينا من قبل ، فان هذا المذهب النفعى القائم على العمل يشتمل على الإشارة الى كل نواتج الفعل الفردى وهكذا يشتمل على تأثيرات هذا الفعل على أفعال المستقبل وهكذا سيقول النفعى القاعدى بأن هذا التعديل لا يذهب بعيداً فهو مثلا لا يعتنى بالمواقف التى تمت مناقشتها من قبل والتى يتم فيها خرق قاعدة سراً .

وفى الواقع فان النفعى القاعدى لا ينظر فى ماذا ستكون تأثيرات الفعل بما فى ذلك التأثيرات الأخرى من نفس النوع؟ ولكن ينظر فى تأثيرات إعتناق هذه القاعدة على نتائج مسببة للفعل المتدرج تحت هذه القاعدة بغض النظر عما

ان كان هذا الفعل ينتج عنه أو لا تنتج عنه أفعال أخرى من نفس النوع .
فمن مسألة أن هذا الفعل ينتج عنه أو لا ينتج عنه أفعال أخرى « عادة ما يكون من نفس النوع ومن ثم يصبح غير ضرورى ؟ » .

تأمل القاعدة التالية القائلة لا تسرق تحت أى ظروف الا فى حالة الحفاظ على الحياة وبصفة عامة من ناحية أخرى من الأفضل أن تسرق عن أن تخسر حياة انسان ولذلك فالقاعدة كما هو واضح هى بالتأكيد أفضل من القاعدة القائلة : « لا تسرق مطلقا » ومن ناحية أخرى من الممكن أكثر تحسينها إذا قرأناها كالآتى : من المسموح لك أن تسرق وبناءا على ذلك يمكن إنقاذ حياة (إن أفعالا أخرى غير السرقة لا ترتكب ببساطة للحفاظ على حياة وهذا يوجه الاهتمام إلى الاحتمال القائل بأن فعل السرقة حتى لو تم تحت ظروف غير عادية لايمكن تبريره أو التماس العذر له إذا نتج عنه أفعال أخرى كثيرة للسرقة لم يتم إرتكابها تحت ظروف غير عادية وفى مصطلح الكاتب المعاصر (أ ك ستاوت A. K Stout) فان مبدأ النفعى القائم على العمل هو مبدأ على Causal ، فهو يختص بأفعال أخرى من نفس النوع فقط عندما يؤثر العمل على أفعال أخرى من نفس النوع بصورة عليه أو سببيه .

إن مبدأ (النفعى القاعدى) ليس مبدأ عليا ولكن مبدأ افتراضى : وهو يختص (بأفعال أخرى من نفس النوع فقط عندما يؤثر الفعل على أفعال أخرى) .

ولكن هذا الموقف يثير قضية جديدة : وهى هل سيتبع الناس القاعدة الغير ضرورية بالنسبة لما ينبغى علينا أن نتبعه ؟ وهل ينبغى علينا أن نتصرف من خلال عزلة ؟

ما نستهدفه بتقديم قاعدة مذهب المنفعة فى شكلها العلى أو النسبى. ليس تأثير هذا الفعل على الأفعـال الأخرى من نفس النوع ، ولكن تأثير إعتناق هـذه القاعدة كقاعدة عامة للسلوك . وهكذا لا يجب علينا الغش فى ضريبة الدخل ولا يجب علينا إدانة رجل برىء ، ولا يجب علينا السير على العشب الأخضر ، ولا يجب أن نسرف فى المياه أثناء وجود نقص بها ، ولا يجب علينا التملص من واجباتنا الانتخابية ، ليس بسبب أن مثل هـذا الفعل سيتولد عنه نواتج سيئة فى حـد ذاته (على الرغم من أنه قد يكون كذلك) ولكن بسبب أن هذه القاعدة التى تسمح وتتيح مثل هذا الفعل لن تكون قاعدة جيدة ،فنواتج إعتناقها ستكون نواتج سيئة أو أقل جودة من نواتج إعتناق قاعدة مختلفة .

ولقد نميل الآن إلى أن نسأل . ألا يهم ما يفعله الناس الآخرون مطلقا ؟ فنفترض أن هناك فردا ما آخر يخرق القاعدة، فهل يجب علىّ الالتزام بها كما لو كانت القاعدة صالحـة ؟ وهل يجب علىّ الإمتناع عن السير فوق العشب الأخضر حتى عندما يسير كل فرد آخر عليه ، ويتم إتلاف هذا العشب على أية حال ؟ أو لنفترض أننى ملتزم إلتزاما تاما بالمواعيد ؟ وعند ما أتفق على ميعاد فى الساعة الثانية صباحا أكون هناك فى الثانية صباحا فى الموعد . ولكن أغلب الناس غير ملتزمين بمواعيـدهم ، فهل يجب على الإستمرار فى أن أكون دقيقا فى مواعيدى على الرغم من أن معظم الناس غير دقيقين فى مواعيدهم ؟ (ولأنهم ليسوا كذلك فأغلب النـاس الذين يصدرون مثل هذه الدعوات لا يتوقعون القدوم فى الميعاد؟) أو لنفترض أننى أحرص للغاية على كتابة عنوانى بالكامل على الأظرف بمـا فى ذلك رقم المنطقة البريدية وأجعل خط يدى يمكن قراءته وأجعل موقع الأسطر سليما ، فاننى أبذل هذا العناء حتى لا تضطر سلطات

البريد أن تضيع وقتا ثمينا فى محاولة حل رموز خط يدى أو حتى فى التخمين بالمكان الذى من المفروض أن يرسل الخطاب إليه ، ولكننى مدرك بأن أغلب الناس يهملون فيما يختص بعناوينهم ، فهم يكلفون سعاة البريد وقتاً إضافياً وطاقة مضنية . وهكذا يضيفون القليل إلى فاتورة الضريبة كساعات أكثر للعون البريدى . الآن أعرف أنه لن يقوم أحد بكتابة العناوين على الأظرف بعناية من الناحية العملية ، فلا يهم ما أقوم به ، فأولئك الذين يعرفون عادتى وقد أنال أعجابهم بسبب هذه العناية ، لكنهم قد يقررون أيضاً أننى أحمق وهذا لن يغير عاداتهم بأى حال من الأحوال . والسؤال هو هل يجب على أن أعتنى بهذه المسألة بنفس الأسلوب ؟ فالوقت الذى أبذل فيه قدرا من العناية لتوفير المشقة على السلطات البريدية وقت مهمل ، أو لنفترض أننى أعيش فى دولة لا يكاد أى فرد فيها يدفع ضريبة الدخل ، حيث يكون التملص من دفع ضريبة الدخل هى عادة وطنية أو مضيعة للوقت (بصورة غير رسمية). وفى الواقع لن ينتظر أن يقوم أحد بدفعها كاملة .

فهل من الواجب على أن أكون شهيداً وأدفعها كاملة . وبناء على ذلك أحمل نفسى أعباء ضريبة الآخرين . على الرغم من حقيقة أن فعلى لن يقيم مثالا يحتذى به الآخرون . ولكن سيجعلهم يطلقون فقط كلمة « الأحمق » .

بالطبع ، فى الحالات التى يكون فيها اعتقادى بالقيام بعمل صالح سوف ينجم عنه مثالا يحتذى به الآخرون فاننى أكون سعيداً حين أقوم بذلك ، ولكن ماذا عن هذه الحالات التى من الواضح فيها أن الآخرين لن يتبعوننى كمثال لهم ؟ فقد أذهب وأقاتل وقد أقدم حياتى بصورة عابثة ، ولكن هل يجب على أن أفعل ذلك عند ما يكون من الواضح بصورة ظاهرة أن لن

يوجد أحد مطلقاً يتبع قاعدتى أو حتى يولى إهتماما لما سأقوم به ؟

ليس هنـاك إتفاقا عاما ، حتى بين النفعيين القـاعديين ، فيما يختص بما يجب أن يفعله المرء فى مثل هذه المواقف . وهنا نأخذ وجهة نظر أحد الكتاب ، لنفترض أنه يمكن تحاشى أحد الشرور فقط إذا قام عدد كبير من الناس بالعـدول عن أفعال من نوع معين . « لو كان لدى مبرر بأن الآخرين لن يمتنعوا ، فأننى لدى مبرر بالتأكيد أن لا أمتنع أيضاً نظراً لأن مبررى الوحيد فى الإقتنـاع هو الرغبة فى تجنب تسبيب نواتج شريرة لكن لو كانت تلك النواتج لا يمكن تحاشيها ، فانني ليس لدى مبرر فى عدم التدخل بنفسى ، فإن كان العشب الأخضر لن ينمو بأى حال من الأحوال ، فلماذا يجب على القيام بكل هذه الدورة ؟ ليس من الخير أن أجادل فاننى لست مخولا أن أفعل الخطأ بسبب أن الآخرين قد يكون لهم الحق فى ذلك . ولأننى لست أفعل الخطأ ، وليس لدى مبرر أحلاقى للتضحية ولا يعوزنى أى مبرر أو عذر لأن يصبح سلوكى خاطئاً فقط عند ما لا يكون هناك مبرر فى الإعتقاد بأن الآخرين سيرفضون القيام بالتضحية فلو كان لدى مبرر فى الإعتقاد بأنهم سيرفضون هذه التضحية ، عندئذ ، فاننى أعتقد بأن تضحيتى ستكون تضحيـة عابثة ، ومن ثم ، يخلق لدى مبرر ضد عمل هذه التضحية .

بالطبع ، لو كانت النتائج غير مرغوب فيها جداً ، وتضحيتى ضئيلة جداً لست متأكداً جداً بأن الآخرين سيقومون بهذه التضحية ، أعلى أن أخاطر وأقوم بهذه التضحية ، حتى ولو ظهر بعد ذلك أن هذه التضحية دون جدوى ولكن خلاف ذلك ، فان العقل سيؤيد المسار المضاد (من كتاب كيرت باير « وجهة النظر الأخلاقية ») .

ولكن استنتاج باير ليس هو بيت القصيد . فلنفترض أنني أخللت بقاعدة فقط لأنني أعتقد أن الآخرين سيقومون بهذا العمل أيضاً (فما أعتقد قد يكون أو لا يكون صحيحاً) فاذن فالآخرين يخول لهم الحق أن يعملوا مثلما أعمل أنا بالضبط . فقد يخلون بقاعدة لأنهم يعتقدون أنني سأخل بها ، وهكذا يخل بها كلانا ، ولكن من المؤكد أن هذه ليست هي الحالة المرغوب فيها لو كانت القاعدة قاعدة جيدة وهناك إذن إحدى الإفتراضات وهي : يتم التماس العذر لي عند ما أخل بقاعدة فقط « إذا كنت أعلم » أن كل أو أغلب الناس سيخلون بها بأي حال من الأحوال . بغض النظر عما أقوم به أنا » وعلى ضوء ذلك فان الإلتزام بهذه القاعدة لن يخدم ولن يؤدي غرضا مفيدا ، وسيكون في الواقع « إماتة بدون فائدة » ولكنني نادراً ما أكون في موقع يجعلني أعرف ذلك ، وعادة ما أضطر إلى التصرف على أساس الإحتمالات . وأفضل ما أستطيع قوله عادة هو أنني أعتقد وبسبب وجيه بأن الناس الآخرين لن يقوموا بعمل ما أقوم به أنا وبذلك ما يزال واجبي ينطبق على الحالات الصعبة . ولأن أسباب الآخرين تبدو طيبة في نظرهم تماما مثل أسبابي ، فانهم لن يكونوا مستعدين لاتباع القاعدة إعتقاداً منهم بأنني سأخرقها ، كما أعتقد أنا هذا الأمر تماماً بالنسبة لهم . وبالطبع » والعكس صحيح ستتولد نتائج سيئة من جراء ذلك .

« إن معرفتي بسلوك الآخرين هي إحدى الخصائص التي تحدد رتبة الأعمال وآثارها ، تلك الآثار التي من واجبي أن أفحصها . ومع ذلك فعلي أن أقوم بأداء واجبي حتى ولو لم يقوم الآخرون بأداء واجباتهم » .

بمعنى آخر ، إن القاعدة القائلة « لو كنت تعتقد أن الآخرين لن يقوموا

بأداء × ، فأنك لست بحاجة إلى أداء × أيضا . » هى قاعدة سيئة لا يجب أداءها : فقد يخرق كل فرد قاعدة جيدة من خلال الإعتقاد أن الآخرين سيقومون بنفس العمل ، فى حين أنه لو أعتقد كل فرد بأن الآخرين سوف يخرقون القاعدة ، ومع ذلك يتمسكون هم بها ، فيتولد عن ذلك نواتج صالحة نتيجة لهذا التمسك .

فهناك نوع من سلسلة رد الفعل . ولنفترض أننى أعتقد أن آخرين سيخرقون قاعدة معينة ، ولذلك أقوم أنا بخرقها وأنت كذلك تعتقد أننى والآخرين سنخرق قاعدة جيدة معينة ، فبناء على ذلك تقوم أنت بخرقها (فى حين أنك لم تكن لتفعل ذلك لو لم يطرأ هذا الإعتقاد فى ذهنك) ينطبق نفس الشىء على كل فرد آخر . فالدائرة الكبرى فى الإعتقاد بأن الآخرين سيخرقون القاعدة تتسبب فى أن يخرقها الآخرون أيضا .

تأمل هذه النقطة أيضا : إذا إشتملت تأملاتى فيما هو صائب عمله ، على ما إذا كان الآخرون سيفعلون نفس الشىء أم لا ، وهم من جانبهم قد يتساءلوا أيضا عما إذا كان الآخرون سيفعلون هذا الشىء أم لا . وبالنسبة لهم فأن هذا « الآخر » يشملنى أنا . ولكى أحكم على الكيفية التى يتصرفون بها ، فينبغى على أن أحكم على كيفية إعتقادهم بالصورة التى سأتصرف أنا بها ، وهم بدورهم لابد أن يكون لديهم إعتقاد بشأن ما أعتقد أنهم يعتقدون فيه . ولكن كيف يكون لهم مثل هذا الإعتقاد الصادق بشأن ماهية إعتقادى ، عندما يتوقف إعتقادى بدوره على إعتقادهم؟ واعتقادهم ؟ يشمل إعتقادا بشأنى ، ولكن إعتقادى لا يدخل أو لا يشتمل إعتقادى عن نفسى .

وهكذا ، عند تقريرك ، إذا كنت ستحل بالقاعدة أم لا ، فلا يجب ردعك

من اتباع هذه القاعدة من خلال الاعتقاد بأن الآخرين غالبا ما سيخلون بهذه القاعدة . « عندما يسأل النفعي نفسه بما سيقوم الآخرون غالبا بعمله إذا كانوا فى نفس ظروفه ، فالاتساق لا يتطلب أنه سيفترض . أنهم سيسألون نفس السؤال وسوف ترشدهم درجة تأكدهم بصدد الإجابة عليه . فالسؤال له هو : ماذا يجب على أى إنسان القيام به فى عالم لا يعمل فيه البشر كما يجب عليهم أن يعملوا ؟

من ناحية أخرى ، لا يجب ردعنا عن أتباع القاعدة الجيدة من خلال الاعتقاد بأن الآخرين غالبا لن يتبعوا هذه القاعدة ، ولكن علينا أن نبحث عن أفضل القواعد لكى نتبعها .

مذهب منفعة الاتجاه

فى الختام ، قد نذكر وجهة نظر حديثه تعزز فى مجموعها مذهب المنفعة القاعدى ، تلك النظرة التى تأخذ كنقطة بداية تلك الإتجاهات المحددة للافعال ، وليس الافعال التى نقوم بأداءها . وبموجب مذهب منفعة الإتجاه ، يجب علينا بذل قصارى جهدنا لغرس تلك الإتجاهات التى من المحتمل أن تولد أقصى مقدار من الخير ولقدتم التنويه إلى إحدى جوانب وجهة النظر هذه من قبل عندما كنا نناقش السؤال « لماذا يجب أن أكون أخلاقيا » .

فلو كان كل فرد مهتما برفاهيته وليس مهتما مطلقا برفاهية. الكائنات البشرية الأخرى . فمن المؤكد تماما أنه سيوجد خير أقل فى العالم أكثر مما لو كل شخص مالكا لتعاطف حقيقى وإهتماما بالآخرين . ولو وضع الناس قيما عليا للتعاون ، وليس مجرد تنمية غايتهم ، ولكن أيضاً لأنهم يملكون إهتماما مخلصاً للرفاهية

الإنسانية ، فسيوجد خير أكثر فى العالم ، أكثر مما سينتج عنه لو كانوا منشغلين بصفة مستمرة فى التنافس على سفك الدماء . وبالطبع ، فحقيقى أن هناك بعض الجوانب التى غالباً ما يبعث فيها الإتجاه النفسى رفاهية المجتمع . فمثلاً ، فى المجتمع الذى يشجع المنافسة ، إذا إمتنع مالك مصنع عن وضع آخر التحسينات فى العمل خشية أن يجمع منافسه مالا أكثر أو إذا إنسحب متسابق من مسابقة خشية أن يفوز ، وهكذا يمنع شخص ما آخر من الفوز ، فستيوقف التقدم وستصبح الحياة سلسلة من الإنحناءات والتراجعات ولكن حتى فى هذه الجوانب تكمن هناك سعادة فى كل مكان ، إذا أمكن لكل شخص أن يفخر بانجازات الآخرين إذا أستطاع أن يقول شخص باخلاص « أننى مضطر إلى تسليمها له ، أنه فاز على فيها ولكنها فكرة رائعة أنه فعل ذلك وأننى سعيد من أجله » وإذا كان يمكنه أن ينشغل بصدق فى معاونة الكائنات البشرية الأخرى ، عندما تواجههم مآزق أو حاجات بدون أن يسرق أو يغش .

فالهدف ليس ببساطة أنه يجب على الناس مساعدة الآخرين عن حق أو عن الإحساس بالواجب ، ولكنهم يجب أن يستمتعوا بالقيام بهذا العمل .

فاذا نمى بداخل الناس إتجاه يسمح لهم بمعاونة الآخرين عن رغبة وتلقائية تماما بدون حق أو ضغينة ، عندئذ ، سيكون هناك سعادة أكثر فى العالم أكثر من سعادتهم فاذا كنت أنا من نوع الشخص الذى يعاون الناس من خلال هذه الروح ، فسوف ألاقى إثابة أكثر مما لو كنت أستطيع معاونتهم ولكن أيضا (وهذه هى النقطة الآن) سيجد الآخرون أن الحياة أكثر إثابة .

ونظراً لأننى يجب أن أنمى هذه الاتجاهات التى إذا تم إعتناقها بصفة عامة سينتج عنها غاية السعادة ، فيجب على بوضوح أن أحاول تنمية هذا الإتجاه

تأمل البدائل الآتية : (١) إذا كنت مهتما بصورة جدية برفاهية زملائي في الانسانية ، فانني لن أعتدي على حقوقهم وأقوم بعمل الأشياء التي تسيء اليهم فقط ، ولكنني لن أعتدي على حقوقهم أو أسبب إهانة لهم أيضا . وهذا الإتجاه إذا تم ربطه مع الممارسة اللازمة للذكاء ، سيكون أفضل ضمان وبالطبع ينطبق نفس الشيء على إتجاهاتهم .

على كل حال أنني لم أنمي هذا الاتجاه ذو الاهتمام المتبادل بصورة صادقة ولكنني أطيع فقط قواعد المجتمع لأنني مضطر إلى ذلك، (في المواجهة الظاهرة فقط) عندئذ سأكون شخصا أقل سعادة بكثير مما لو كان قد صادفني إشباع صادق من خلال إطاعتهم . وكذلك سيعمل الآخرون على ذلك ، ما داموا مدركين للاتجاه الظاهر في العقل . فسأظل أنا في الصميم في صراع بين أفعالي الظاهرية وبين مشاعري الداخلية ، وهذا الصراع سوف يقلل سعادتي وسعادتهم أيضا وسوف أظل أتصرف على أساس إتجاهي الأناني عندما أشعر أنني يمكن أن أساير أموري به حتى من خلال ردع الآخرين .

والأسوء من ذلك هو عدم مقدرتي لتقويم توافق خارجي . أنني لا أستطيع تقديم توافق ومن ثم أسعى وراء غاياتي على حساب الآخرين ، بحيث لا يكون لهم أي إعتبار عندي ، فيمكن أن أسيء اليهم أو أردعهم ، وعندئذ سوف أصيب المجتمع بضر أكبر . وغالبا ما سوف أسيء إلى نفسي أيضا ، لأنني لو أخللت بالقانون ، فلا بد لي أن أعيش في حالة من عدم الأمان بالرغم من تظاهري بعدم الإهتمام ، ولو غششت أو قمت بالاحتيال على الآخرين ، فانني بناء على ذلك ، أزيد من فرصتي حين أغش الآخرين وأحتال عليهم . وهذا هو نفس علاقتهم معي ، ولكن ينطبق هذا أيضا على مسار علاقتي بهم، وسيكون

هناك عندئذ ، مجتمع ترداد فيه عمليات المكر والخداع والدهاء ويقل فيها التعاطف في الواقع ، فان غرس مثل هذا الاتجاه الذي يحس ويتعاطف فيه الناس جميعا يزيد من الفرص ، ليس فقط فرص الرفاهية المتبادلة ، بل أيضا في الظروف القصوى للحياة ذاتها التي يتوقف على أساسها رفاهية الآخرين . عندما ينبغي على المرء تقديم حياته ليتمكن الآخرين من العيش (مثلما فعل مكتشف القطب الجنوبي) فهناك فرصة أخرى للبقاء في جماعة تمتلك مثل هذه الإتجاهات. فلو كنت أحد ثلاثة أشخاص . أحدهم يجب أن يموت من أجل إنقاذ الاثنين الآخرين ، فعرصتك في العيش أفضل إذا كان الآخرون غير أنانين لأنهما لو كانا كذلك فيحتمل أن يدمرا حياتك كي يستطيعا العيش، في حين إذا كان كلاهما مهتما إهتماما صادقا ببقائك وكذلك ببقائهما ، عندئذ فلن يقتلانك ليبقيا ، حتى لو ماتا ، فموتهما لن يكون خسارة كلية لهما ، لأنهما مازالا يبقيان على حياتك . ونفس الشيء يصدق عليك ، فلو كنت أنت الذي ينبغي أن يموت فانك لن تحاول قتل الآخرين للحصول على بقائك ، ولو كان لابد من موتك ، فيمكن فعل ذلك باتزان كبير بدون يأس أو إحباط كاملين إذا كانت حياة الآخرين ذات قيمة بالنسبة لك .

« ولكن » قد تسأل أليس هناك تناقض هنا مماثل للتناقض الموجود في مذهب اللذة ؟ فلو كان السبب الوحيد الذي تنمي من أجله إتجاه الإهتمام بالآخرين هو لكي تحصل على حياة أفضل لنفسك ، ألا تعتبر أنانيا ؟ ولكن تذكر بأن الإتجاهات هي دوماً أشياء نسبية ، فليست من ذلك النوع الذي يمكن أن نضيئه أو نطفئه على حسب ما تتطلبه المناسبة . فبمجرد أن يكون لديك إتجاه الاهتمام نحو الآخرين. فلن تكون أنانيا بعد ذلك، على الأقل بالمعنى الذي يهتم فيه الشخص برفاهيته فقط، بحيث لا يكون لديه أي إهتمام بالآخرين فالدافع الأول

لديك فى أن تصبح شخصا من نوع مختلف ، كان من الممكن أن يكون دافعا أنانيا ، ولكن لا يمكن وصفك بالأنانية بعد أن تكون قد نميت تماما إتجاه التعاطف والاهتمام الانسانى ، وبعد أن أصبحت شخصا من النوع الذى يهتم بصورة صادقة بالاخرين ، فلن تحقد على أحـد ولن يمزقك الحنق والحسد ، فلقد كنت أنانيا قبل أن تغرس الإتجاه الجديد (بسبب أى دافع مهما كان نوعه) ولكنك لم تعد ذلك الشخص الأنانى .

« ولكن كيف لنا أن ننمى مثل هذه الاتجـــاهات ؟ » ليس من خلال إبتلاع قرص مثلا ، فمن المؤكد اننا لانستطيع ابتلاع قرص التعاطف نظراً لعدم وجود مثل هذا القرص .

ولكن بعد مرور فترة من الزمن ، يمكننا تنمية عادة مشاركة الاخـرين خبراتهم والسعادة لنجاحهم ، فلسنا مضطرين لأن تظل سعادتنا دائما متوقفـة على شقاء الاخرين ، أو على ذلك النوع الذى يفتخر بانجازاته بعد أن يكون قد زرع الميدان بجثث منافسيه فنحن لسنا مجبرين على أن نعيش فى غابة . ولكن العملية صعبة وتدريجية ونعترف بأنه من الصعب تطويرها لدرجة عالية .

وكما قال أرسطو ، بامكان الانسان أن يصبح فاضلا فقط إذا ما انشغل بنشاط فاضل ، فنحن فى البداية نقوم بهذا العمل ظاهريا بدون الإرادة الداخلية ولكن فيما بعد ، من خلال غرسنا للعادة « تصبح الطبيعة الثانية تدريجيا طبيعة أولى » ونجد أنفسنا نستمتع بما قمنا بأدائه بصورة ميكانيكية (فتعلم السباحة ليس متعة فى بدايته . ولكن عندما ننمى القدرة على السباحة فى الماء ، نبدأ فى الاستمتاع بها تدريجياً) .

وتجيب أنت بدون إقتناع « يمكننى فهم كيفية حدوث أفضـل النتائج »

لك وللمجتمع ، إذا قمت بتنمية تعاطف صادق فى مجتمع قام فيه الآخرون بهذا العمل من قبل . ولكن ماذا لو كان الاخرون يهتمون بأنفسهم ولا يحققون أى اشباع من نجاحك ؟ ألا تكون حينئذ شاه بين عصبة من الذئاب ؟

ومن المسلم به أن الأشياء تصبح أكثر صعوبة اذا لم يملك أى شخص آخر التعاطف الانسانى الذى تملكه أنت ، فسوف تضطر الى « لعبه الخطر معهم » ، ومع ذلك تظل محتفظا باهتمامك برفاهيتهم . ولكن مازال من مصلحتك ومصلحة المجتمع بصفة عامة أن تنمي اتجاهك وتحتفظ به حتي تحت ضغط هذه الظروف الصعبة . حتى لو كان بامكانك بث التعاطف فى قلة آخرين ، مثل بثه فى أطفالك فانك بذلك ستزيد من مقدار السعادة فى العالم من خلال هذا القدر الضئيل. ولو شب أطفالك يمتلكون هذا التعاطف ، عندئذ سيكون هناك شخص واحد على الأقل يمكنك الوثوق به — شخص واحد يمكنك الاعتماد عليه عندما تقع فى مأزق أو حاجة . شخص واحد يمكنك مشاركته أفراحك ومتاعبك معه بدون خوف أو حسد أو انتقام . ونتيجة لهذه السلسلة من الخبرات المتشاركة ستزيد السعادة فى العالم . يمكنك غرس مثل هذا الاتجاه وسيكون هناك خبرة متبادلة بينكم . واذا بدأ هذا الاتجاه بصورة سليمة فسينتشر وكلما ازداد انتشاره كلما كان ذلك أفضل للمجتمع ولك . فمن الناحية المثالية ، ستجد صورة مجتمع لايسوده تعارض المصالح لأن صالح الاخرين سيكون أيضا صالحك بسبب طبيعة إتجاهاتك نفسها .

ثـامنـا
علم الأخلاق السياسى

علم الأخلاق السياسى

دعنا نفترض ذلك الكائن البشرى الوحيد الموجود على ظهر الأرض وأنك تعيش مثل روبنسون كروزو على جزيرة صحراوية فلابد أن تكون لديك مشكلات كثيرة ، فكيف تحيا بمفردك وكيف تجد الطعام والمأوى وكيف ترفه عن نفسك وكيف تعتنى بنفسك عندما يصيبك المرض فمالاشك فيه أنك ستبدأ كانسان مبتدىء تشبع رغباتك ولكن كلما إزدادت حياتك إستقرارا فستبتعد عن اللذات اللحظية لكى تمنع وقوع كوارث فى المستقبل . وبما أنه لايوجد غيرك فلن تكون لديك مشكلات أخلاقية .

١ ـ مشكلة السلطة

ولكن هناك أناس كثيرون فى العالم القليل جداً منهم يعيشون بمفردهم على جزر ولهذا السبب يجب إيجاد بعض الوسائل لهم كى يسايروا الناس الآخرين فلو لم تتعارض مصالح الناس مطلقا ، لما كانت هناك ثمة مشكلة ولكن مصالحهم تتعارض بصورة متطرفة فكثير من الناس يريدون نفس الشىء الذى لايكون متاحا إلا للأقلية منهم وهناك بعض الأشياء لايريدها أحد تقريباً مثل جمع القمامة ، ولكن يضطر البعض إلى القيام بهذا العمل .

وغالباً ما تتعارض وسائل بعض الناس مع مصالح ووسائل ناس آخرين. وبالطبع ، يمكن لكل شخص أن يحاول أن يعيش فى حالة من العزلة الكاملة ويتصرف كما لو كان لا يوجد أناس آخرون لكن العزلة صعبة للغاية نظراً لأن الناس الذين يعيشون على الأرض كثيرون للغاية وليس هناك مكان يكفى

أن يتحول كل فرد باحثاً عن السعادة بدون الاشتراك مع شخص آخر ، بالإضافة إلى أن العزلة غير سارة ، نظر لأن أغلب الناس لا يمكن أن يعيشوا بمفردهم فهم يرغبون فى صحة الآخرين وعلاوة على ذلك يرغبون فى إستمرار العلاقات التى تتطلب على الأقل الإتصال بين الجنسين بشكل يمتنع فيه أن يعيش فرد ما فى إنعزال كامل كما كان ذلك متاحا فى البدايات الأولى للجنس البشرى .حيث كان فى إمكان كل صياد أن تكون لديه منطقة بذاتها لا يمكن أن يعتدى عليها الآخرون وكلما كان هناك إتصال أقل بين الصيادين كلما كان ذلك أفضل، وكلما كانت المشكلات بينهم نادرة لا تحدث إلا فى حالة تعدى أحد الصيادين على منطقة الآخر .

وفى حالة عدم وجود قانون أو دستور يعيش الناس وفق « قانون الغاب » وفى مثل هذا الموقف سيعيش الناس بالقوة والإحتيال فاذا وجد شخص أن من صالحه أن يقتل شخص أخر أو أن يسرق محصوله أو مواشيه فلن يكون هناك قانون يحمي الجانب المعتدى عليه . وسوف يحاول كل شخص أن يكتنز أقصى ما فى وسعه لنفسه ، وسوف يقوم بعمل ما يعتقد أنه يمكن أن يحصل عليه بدون أن يرهب شيئا ، وأن يكون متوحشا بحيث يتمكن من قتل مهاجميه . وأن يكون لديه دهاء كبير يفوق دهائهم كى يخطط على نحو أعظم من تخطيطاتهم جميعا وهذا الموقف هو ما يطلق عليه الفيلسوف الإنجليزى « توماس هوبز » (*) بحالة الطبيعة قد يبدو حال الطبيعة فى الوهلة الأولى على

(*) اتسمت فلسفة هوبز بالطابع المادى الميكانيكى ، فانعكس ذلك الطابع على مذهبه السياسى ونظريته الأخلاقية، وكانت الهندسة هوايته، شده إليها =

أنه جذاب جداً ، فلن يكون هناك قانون يكبح أفعالك ، ولن يكون هناك خطر من الشرطة أو الحاكم ويطلق لك العنان فى عمليات السلب التى ترتكبها

= منهجها الدقيق، الذى يعتمد على فكرة النسق الاستنباطى Deductive System' ذلك النسق الذى يبدأ بمجموعة من التعريفات والمسلمات يستنبط منها العقل كل قضاياه وتظرياته بحيث يمكن رد كل نظـــرية إلى سوابقها من النظريات أو التعريفات أو المسلمات ، وبحيث يعتمد اللاحق فيها تماما على السابق دون أدنى خروج عن محتويات النسق . ولقد بلغت درجة إعجاب هوبز بفكرة النسق الإستنباطى حدا جعله « يعتقد أنه فى الإمكان حل كل المشكلات عن طريق المنهج الهندسى الاستنباطى » .

ولقد اتبع هوبز هذا المنهج الاستنباطى فى كتابه « التنين » أعظم كتبه بوجه عام ، وأهمها بالنسبة إلى مذهبه السياسى على وجه خاص . فعلى غرار النسق الاستنباطى أقام هوبز كتابه التنين ، فقسمه إلى قسمين : الأول عبارة عن مجموعة من التعريفات والبديهيات تحـــدد بكل دقه كل التصورات التى سيتعرض لها . والثانى عبارة عن سلسلة من الاستنباطات المترابطة والمتوافقة تحمل القارىء مباشرة على الوصول إلى النتائج التى يتوخاها هوبز . وهو فى سبيل إقامة نظرياته السياسية على هـذا النحو الاستنباطى لم يحفل كثيرا بأحكام الفلاسفة ، ولا بمسار التاريخ الإنسانى .

لقد كانت فلسفة هوبز مشروعا لإدماج علم النفس بالسياسة بالعلوم الطبيعية الدقيقة، فالمعرفة فى شتى أجزائها كل واحد متكامل ولهذا جاءت فلسفته تركيبية بحيث تتضمن ثلاثة أجزاء : أولها يتعلق بالجسم من حيث قواه وطبيعته وحركته، وثانيها يتعلق بالناحية السيكولوجية المميزة للكائنات البشرية، أما =

ولن يكون هناك شيء يمنعك من أى شيء قد يجنح إليه خيالك . ولكن حريتك فى أن تعقل مايحلو لك ليست جذابة تماما ، فان حريتك فى قتل

= ثالثها وآخرها فيتعلق بالجسم الصناعى الذى ندعوه باسم المجتمع أو الدولة . ولقد ذهب هوبز إلى أن الحركة هى الحقيقة المتغلغلة تماما فى الطبيعة ، فاذا ما انتقلنا إلى الإنسان لوجدنا أن سلوكه بما فيه الإحساس والشعور والفكر ما هو إلا أسلوب من الحركة ، حيث تنجم عن الدماغ حركة توجه العضو الذى يأمره الدماغ بالتحرك إلى سلوك معين متوافق مع مثير خارجى والحاكم بالنسبة لرعاياه هو كمركز الدماغ بالنسبة الانسان هو الذى يضع القوانين ، ويوجه رعاياه ، ويبصرهم بما يحقق لهم سلمهم وأمنهم .

ومعنى هذا أن السياسة ترتكز على علم النفس كما تأخذ فى اعتبارها العلوم الطبيعية الدقيقة . فالسياسة ترتكز على علم النفس من حيث أن هدف علم النفس هو حدوث توافق بين أعضاء الإنسان ، تخضع فيه هذه الأعضاء لمركز أو لمسيطر أعلى يحقق لها هذا التوافق وهو العقل ، كما أن هدف السياسة هو حدوث نوع من التوافق بين أفـراد المجتمع ، يخضع فيه هؤلاء للحاكم الذى يحقق لهم أمنهم وسلمهم . كما أن السياسة ترتبط بالعلوم الطبيعية من حيث أن هذه الأخيرة تتحدث عن مفهومات مثل المادة والقوة والحركة ، وقد استعار هوبز هذه المفاهيم وأدخلها فى مذهبه السياسى كما سيتضح ذلك فيما بعد .

لم يهتم هوبز وهو يصور حال الطبيعة الأولى للانسان The state of nature أن يبين مجريات الأمور التاريخية .. لقد ركز فقط على الاستنباط العقلى الذى أخذ فكرته من الهندسة الاقليدية ومن ثم توصل إلى الدولة المتحضرة عن =

الآخرين دون وجود ردع من القانون سيقابلها حرية للاخرين في قتلك بنفس الاسلوب . نعم أنك مادمت أقوى وأكثر مهارة من الآخرين ، فان هذا

=عن طريق الاستنباط من حياة الإنسان الأولى وأفعاله » والأفعال الانسانية تشير إلى قوة ديناميكية دائمة من الرغبة التي لا تتوقف إلا عند الموت »

ويستنتج هوبز من تعريف القوة أن كل فرد يجاهد في تحقيق رغباته، وأن هذه الرغبات تختلف من فرد لآخر طبقا للتكوين البدني ، والمستوى الثقافي والخبرة . ومن ثم فان الناس يتساوون من حيث إقدامهم على إشباع رغباتهم، ولكن المساواة لا تكون تامة » حيث أن الأقوياء بدنا ، والأذكياء عقلا يستأثرون بالأغلبية القصوى من الثروات والامتيازات ، بينما لا يتبقى للضعفاء وقليلي الحيلة والذكاء إلا القليل . وهنا ينتقد هوبز العقيدة القديمة القائلة بأن الناس في حال الطبيعة امتازوا بالمساواة » أو أن كل إنسان كان مساويا كل إنسان آخر .

ولقد نتجت حالة النضال تلك في سبيل البقاء، والمحافظة على الذات، وتحقيق الرغبات المتفاوتة للافراد عن منابع ثلاث رئيسية هي :-

١ ـ المنافسة الدائمة بين كل إنسان وكل إنسان آخر في سبيل تحقيق الرغبات .

٢ ـ الخوف الدائم ، والإحساس المستمر بالخطر ، والريبة والشك ، مما يتفوق الانسان قوة أو ذكاء .

٣ ـ اشتهاء الانسان أو تمنيه المستمر أن يحوز إعجاب الآخرين به كشخص أعظم تفوقا ومجدا .

يقول هوبز « لقد كانت العلاقات في حال الطبيعة بين كل إنسان وكل=

قد يلائمك تماماً . ولكن فى اللحظة التى ينهض فيها من هو أقوى أو أذكى منك ، أو يتجمع ضدك عدد من الضعفاء فان مصيرك سيكون الفناء .

= إنسان آخر قائمة على أساس من المنافسة أو الريبة أو حب المجد . وأن هذا يؤدى حتماً إلى حالة حرب الجميع ضد الجميع A war of all-against all مادام كل إنسان عدو كل إنسان آخر، لا يبغى إلا مصلحته الخاصة ومنفعته الشخصية وحسب ولقد امتازت حياة الإنسان أيضا فى تلك الحال الطبيعية بأنها كانت « منعزلة » وفقيرة ، وقذرة ، ووحشية ، وقصيرة » ، فأصبح الإنسان ذئب الإنسان . يقول رايت « فى حالة الفطرة السابقة على حالة الدولة بالمعنى السياسى ، كان كل إنسان يطلب الحفاظ على حياته ، ويتجه نحو تحقيق لذاته على نحو أنانى ، لكي يجنى مالا ومجدا ، لم يكن ثمة أخلاق على النحو الذى نعرفه ، ولم تكن ثمة قيم أو مثل . لقد كان كل إنسان يعطى نفسه الحق كل الحق فى الحصول على ما يبغى ، لم يكن ثمة قانون ولا تشريع ، والنتيجة التى لا يمكن تحاشيها هى حالة حرب الجميع ضد الجميع ، ولم يكن أمام الإنسان إلا أن يحارب باستمرار أو يمكث خائفا من هجوم الآخرين عليه .

ويمكن أن نستنتج من هذه الحالة الأولى التى كان عليها الإنسان الأول الخصائص التالية :

١ – لم يكن ثمة تمييز بين الصواب والخطأ ، لقد كان الانسان مدفوعا برغباته وشهواته ونزواته الكامنة فيه ، ولم يكن فى الامكان أن نقيس بمعيار ما أخلاقية الفعل أو عدم أخلاقيته ، لأن ذلك المعيار لم يكن قد وجد بعد .

٢ – لم يكن ثمة تمييز بين ما هو عادل وبين ما هو ظالم ، فما دام القانون لم يوجد بعد، فلا يمكن أن توجد العدالة، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى=

ففي حالة الطبيعة لا يشعر المرء بأى مسئولية نحو الآخرين ، ولكن ليس لدى أى فرد حقوق أيضاً فينبغي أن يكون هوقانون نفسه وهو شرطة نفسه

= ليست العدالة وليس الظلم من قدرات الانسان وملكاته مثل الاحساس والانفعال ، ومن ثم فليس ثمة عدالة طبيعية توجد في الفرد . وإنما توجد العدالة متى ارتبط الانسان بالآخرين عن طريق الدولة المشرعة للقانون .

٣ - لم تكن ثمة ملكية محددة تخص فردا واحدا ،لأن كل إنسان كان يحصل على ما يستطيع أن يحصل عليه من ممتلكات ، وتظل هذه الممتلكات له طالما استطاع أن يحتفظ بها .

لقد تميزت علاقات الانسان بالانسان بالريبة والشك وتوقع الحرب فى كل وقت . يقول هوبز « حينما يقوم الانسان برحلة ، يقوم بتسليح نفسه ، ويطلب حسن المصاحبة ، وحينما يذهب إلى النوم يوصد الأبواب ، وحينما يكون فى بيته يغلق صندوق ثيابه. أنظر كيف يكون رأيه فى الانسان الآخر حينما يوصد أبوابه وأنظر كيف يكون رأيه فى أبنائه وخدمه حينما يغلق صندوق ثيابه . ألا يشهد هذا على اتهام الانسانية بالأفعال ، تماما كما اتهمتها أنا بالكلمات » .

هكذا صور هوبز حال الطبيعة الأولى ، وهكذا رسم صورة الانسان الأول .. لقد كانت حال الطبيعة حال طمع وأنانية وحرب، وكان الانسان منبع كل الشرور والآثام ... كان يصوب سلاحه باستمرار تجاه الاخرين ، وكانت عيونه لا تفارق مراقبة الاخرين ، وكان قلبه مفعما بالخوف والشك والريبة . وباختصار لقد كان ذئبا يعيش فى جماعة من الذئاب .

ميز هوبز بين الحقوق الطبيعية natural Rights وبين القانون الطبيعي =

وينبغى أن يكون يقظاً دائماً ضد الأفعال المدمرة التى قد يحدثها به الآخرون فليس هناك واجبات وليست هناك حقوق أيضاً .

= natural Law ، فذهب إلى أن الحقوق الطبيعية تشير إلى تلك الحرية التى يتمتع بها الانسان فى فعل ما يحقق له البقاء فى الوجود ، وهو غير مقيد بقيود خارجية بينما يشير القانون الطبيعى إلى ما هو أعمق من تلك الحرية، إذ أنه يشير إلى تلك القواعد الصادرة عن العقل والتى تعوق أى فعل لا يؤدى إلى حفظ البقاء. هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى نجد أنه بينما يتجه الإنسان بواسطة الحقوق الطبيعية إلى إرضاء رغباته ونزواته أيا ما كانت ،فانه يكون مضطرا بواسطة القانون الطبيعى أن ينبذ بعض رغباته من أجل تحقيق أمنه وسعادته إن الحقوق الطبيعية المتساوية بين أفراد الإنسان لا بد وأن تنتهى بحالة الحرب ، أما القانون الطبيعى فهو نسق من المبادىء يقدمها العقل لكى يجعل حياة الإنسان آمنة مطمئنة .

ولقد نتج عن هذا التصور الذى أتى به هوبز عن القانون الطبيعى مايلى :-

١ - إن القانون الطبيعى ، ما دام يطلب تحقيق الأمن ، فانه يتحاشى حالة الحرب الطبيعية بين بنى الانسان .

٢ - ولكى يتم هذا يجب أن يحد كل إنسان من ممارسة حريته الطبيعية الممنوحة له عن طريق الحقوق الطبيعية . ويتم هذا عن طريق إتفاق الجميع مع الجميع .

٣- يجب أن ينفذ البشر ما تعاهدوا واتفقوا عليه .

ويرى هوبز أن الناس سئموا حال القتال الطبيعى وأدركوا أن الحرب أسوأ الشرور، فاجتمعوا واتفقوا على التنازل عن حقوقهم كافة ،وتعاقدوا =

ونظراً للافتقار إلى السلطة المركزية التى تضمن تأمين الحياة، فهناك مخاطرة وعدم أمان مستمر. وتلك الحياة هى على حد قول هوبز حياة « قذرة حيوانية وقصيرة » .

= على أن يجعلوا السلطان الاجتماعى كله بيد رجل واحد يملك جميع الحقوق، ولا يترتب عليه إلا واجب واحد هو صيانة الأمن . وبذلك غدت الحياة فى المجتمع خيرا ، على الرغم من أن الانسان يخسر فيها إستقلاله، ولكنه يكسب لقاء ذلك ما هو أفضل من الاستقلال، يكسب الأمن والطمأنينة، والأمن خير لأنه ينقذنا من بؤس حال الطبيعة، حال الحرب، وينقلنا إلى حال السلام والنظام وهكذا يقوم المجتمع ، وتقوم الدولة .

إن الدولة تأتى إلى الوجود بطريقتين: الأول بواسطة المؤسسات التى يتحد بواسطتها الناس من تلقاء ذاتهم . والثانى بواسطة حق التملك ، حينما يكون الباعث للوحدة آتيا من قوة عظمى تتمثل فى بعض الأفراد الذين يهددون بتدمير المجتمع وكل من هذين الطريقين يحملان فى صميمها معنى التعاقد ، على الرغم من أن التجمع بواسطة المؤسسات يمثل العقد الاجتماعى الحقيقى .

والدولة كالفرد تبغى الأمن والطمأنينة ، وتنأى عن الحرب ، ولكن الباعث الاجتماعى الذى اعتبره الفلاسفة الآخرون على أنه العلة الأولى للدولة ليس هو الباعث الأوحد ، ذلك أن العقل يرينا أن الباعث الاجتماعى يرتبط برغبة حفظ البقاء ، كما أنه يرينا أيضا أن القوة العظمى تحمى كل فرد من أفراد المجتمع ، وتمنحه الأمن والسلام هذه القوة العظمى التى تمثل عنصر السيادة فى المجتمع تنشأ عن طريق تخلى كل الأفراد لها عن إرادتهم وعن حقوقهم .

يقول هوبز « إننا نقر أن قيام الدولة يتم حين توافق وتعاقد الأغلبية، أو =

ومما يجعل الأمور أكثر سوءاً هو أن كل شخص فى حالة الطبيعة يعلم أن الآخرين يملكون حرية غير محدودة فى الإستقلال وهذا هو سبب معاملتهم

= كل فرد مع كل فرد آخر، على أن يتنازلوا عن حقوقهم لشخص يمثلهم أو لهيئة، فى مقابل منحهم السلام والحماية » . وهاهنا يقول كل فرد لكل فرد آخر « لقد أعطيت السلطة، وتنازلت عن حقى فى حكم نفسى إلى ذلك الشخص أو لتلك الهيئة . على شريطة أن تعطيه أنت نفس الحق الذى يخصك، والسلطة فى كل فعل يقوم به » .

وإذا ماتنازل كل فرد عن سلطته، وعن حقه فى حـكم ذاته، إلى ذلك الشخص الذى أختاروه لكى يمثلهم جميعا، تكونت الوحدة الحقيقية أو الدولة، حيث تظهر إرادة واحدة للدولة تذوب فيها كل إرادات الأفراد، أو تنصهر فيها الإرادات والقوى المختلفة فى إرادة واحدة وقوى عظمى واحدة هى إرادة وقوة الحاكم . يقول رايت « لما كان الانسان يبغى الأمن والسلام، وينزع إلى الهروب من الخوف والبؤس . فأنه نتج عن هذا أن كون الناس تنظيما يقوم على الاتفاق بينهم، بأن يتخلوا عن إراداتهم وحقوقهم لارادة الحاكم » .

هكذا يلجأ هـوبز لتبرير سيادة القـوة إلى فكـرة العقد الاجـتماعى Social contract، التى يمكن تلخيصها بالقول بوجود إتفاق تواضع عليه الناس بتركيز السلطة فى يد شخص أو هيئة يكون لها حق الأمر دون معقب للخروج بذلك من حال الطبيعة إلى حال المجتمع المدنى المنظم ويصف هوبز العقد الاجتماعى بأنه تعاهد واتفاق بين الأفراد يتنازلون بمقتضاه عن حقوقهم الذاتية ويخضعون لحاكم وهو بذلك يرى أن السيادة مطلقة لا تحـدها قيود، إذ أن الأفراد تنازلوا بمقتضى العقد الاجتماعى عما كان لهم من حريات وحقوق =

بالمثل حتى لو لم تكن لديك الرغبة في قتل جارك فستجد نفسك مضطراً لقتله وإلا فسوف يقتلك هو . بالطبع قد تكون لديه نفس الفكرة عنك ، ولذلك

= فى حال الطبيعة ، وهو تنازل لا يمكن أن يتصوره إلا كاملا وغير مشروط ، وإلا أتيح للفوضى الفطرية أن تعود من جديد . ومعنى هذا أن الانسان لا يستطيع أن يسترد ما أعطاه للحاكم ، كما أن الحاكم غير ملزم قبل الناس بشيء لأنه لم يكن طرفا فى العقد اللهم إلا توفير الأمن لهم . وبما أن الحاكم لم يكن طرفا فى العقد فإنه من ثم لم يتنازل عن حقوقه الطبيعية ولا عن حريته ، بل أنه احتفظ بها ، ومن هنا فإن له أن يفعل مايشاء .

وليس لدى الانسان إلا أن يختار بين السلطة المطلقة وبين الفوضى الكاملة . ذلك أن الحاكم إما أن يكون سلطانه كاملا معترفا به ومن ثم توجد الدولة ، أولا يعترف به ومن ثم توجد الفوضى .

ولهذا العقد الاجتماعي الملامح الآتية :

١ — أن المشتركين فى هذا العقد هم الافراد ، وليست الجماعات من أى نوع ، وليس الناس بالمعنى العام الغامض ، وليست أية سيادة كائنة ما كانت — إن الافراد — وهم متساوون فى الحقوق الطبيعية — يتفقون ويتعاقدون على التنازل عن هذه الحقوق لشخص أو هيئة حاكمة ، ولكن هذا الشخص نفسه أو تلك الهيئة يكون أولا تكون مشتركة فى هذا التعاقد .

٢ — يجب أن نلاحظ أن الخضوع لصوت الاغلبية التى عينت السلطة يكون مادة رئيسية فى ذلك العقد ، ومن ثم فليس هناك أدنى أهمية لمعارضة الاقلية ، بل للحاكم كامل السلطة في القضاء عليهم دون أن يكون لفعله هذا أدنى مسحة لاشرعية .

=

سيحاول قتلك فقد لا يرغب كلاكما قتل الآخر ، ولكن كلاكما يحاول قتل الآخر ليمنع قتله فقط على يد الآخر وهكذا فحالة الطبيعة أسوأ مما لو كانت خلاف ذلك نظراً لأن كل جانب يتوقع من الآخر سلوكاً مدمرا .

= ٣ - إن غاية المتعاقدين وهو تحقيق الامن الداخلي، ومقاومة الخطر الخارجي مادة رئيسية من مواد العقد ، ويجب أن تكون تلك الغاية هي الشرط الاساسي في الوجود الدائم للدولة .

ويرى هوبز « أن الدولة التي تأتي عن طريق حق التملك لاتختلف عن تلك التي تأتي عن طريق المؤسسات ، فهما يقومان معاً على عامل الخوف ، ولكن الخوف في الاولى يكون خوف الجميع من قوة الشخص الحاكم ، بينما يكون في الثانية خوف الجميع من بعضهم البعض » . كما أن علاقة السيادة برعاياها واحدة في النوعين .

يقول Maxey معقبا على فكرة العقد الإجتماعي . « إن المجتمع السياسي تنظيم يقوم على فكرة العقد الاجتماعي ، الذي إضطر الناس إلى الموافقة عليه لكي يهربوا من حالة الحرب والبؤس ، والحاكم ليس مشتركا في هذا العقد ، ولكنه مزود مع ذلك بالسلطة والقوة والسيادة التي تجبر المشتركين في العقد على تحقيق مواده ... وتمنع الافراد من ممارسة حريتهم الطبيعية التلقائية » .

ولقد إستعرض هوبز بعد ذلك تصوره لمفهوم السيادة ولمفهوم الحرية في ضوء نظريته عن حال الطبيعة ومايتتج عنها من قيام العقد الاجتماعي ، فيقرر أن المقصود بالسيادة Sovereignty ذلك الفرد أو تلك الهيئة الذي أو التي تملك سلطة الإرادة التي تنازلت عنها الأغلبية له أولها في مقابل منح تلك الأغلبية حياة آمنة مطمئنة . وينتج عن هذا ما يلي : -

=

ويبدو واضحاً عدم إمكان إستمرار الحياة فى حالة الطبيعة تلك فحتى لو كنت أنانياً أخلاقياً فمن الأفضل لك أن تعيش بقواعد ستقيد سلوكك

= ١ ـ كل فعل يتعارض مع الطاعة المطلقة للسلطة هو فعل غير عادل ، أيا ما كان من قيمة هذا الفعل . ويقرر هوبز أن هذا الفعل وإن كان متفقاً مع إرادة الله ، فانه يكون غير عادل إذا خرج على السيادة .

٢ ـ ولما كان العقد الإجتماعى بمثابة إتفاق بين الأغلبية تنازلت فيه هذه عن حقوقها الطبيعية لعنصر السيادة فان العنصر الأخير لكونه غير مشترك فى ذلك العقد ، يحق له الإحتفاظ بحقوقه الطبيعية كما هى . ومن ثم فينتج أن عنصر السيادة لايمكن أن يكون غير عادل ، لأن اللاعدل هنا يرتبط بخرق الاتفاق أو العقد وهو لم يشترك فيه .

٣ ـ إن الأقلية التى لم توافق على إنتخاب عنصر السيادة يجب أن تخضع للاغلبية ، وإلا فمن العدل إقامة الحرب عليها ، لأنها بعدم موافقتها تكون محتفظة بحقوقها الطبيعية التى تبيح حرب الجميع .

ومن ثم فان السيادة تكون مطلقة ، ولايجوز الاعتراض عليها ، أوسحب الثقة منها ، أو عدم إطاعتها من قبل أى فرد ، وهى تدعم ذاتها بقوة رهيبة ، وبوسائل متفاوته تؤهلها للقيام بواجباتها وتحقيق أهدافها فى السلام والأمن والابتعاد عن شرور الحالة الطبيعية ويمكن حصر الوظائف النوعية التى تستطيع أن تصل السيادة بها إلى أهدافها فيما يلى : ـ

١ ـ ممارسة الحكم إبتداء من نظريات ومذاهب فكرية .

٢ ـ تأمين ممتلكات الأفراد ، وحفظها من إغتصاب الآخرين .

٣ ـ الفصل بين المنازعات بواسطة القضاء . =

وتقييد حرية الآخرين أيضاً . لو كانت هناك هيئة هي الدولة، تسن القوانين وتلزم الناس بها وتمنعك من القتل والسرقة وخلاف ذلك من أحوال تؤدي إلى

---

٤ – إعلان الحرب والسلم مع الدول الأخرى .

٥ – ممارسة السلطة في كل ما يتعلق بالدولة من إقتصاد وثقافة و تشريع وشرف ومنح المكافآت .

أما الحرية Liberty فهي تعني غياب المعوقات الخارجية التي تعوق الحركة وفي نطاق الدائرة الانسانية تعني الحرية غياب المعوقات التي تعوق الفعل الإنساني الصادر عن الارادة . ولكن الانسان بتخليه طواعية عن إرادته للقوة العظمى أو للسيادة فان حريته تكون مقيدة من ثم بالقوانين التي وضعتها تلك السيادة.

الحرية الفردية اذن ترتبط بالقانون من ناحية ، ومن ثم يعوق هذا القانون الحرية التلقائية الطبيعية التي ترجع بالانسان إلى عصر الغاب ، ويسمح فقط بحرية متحضرة ، تنأى عن الفوضى ، وتلتزم بقواعد المجتمع، وقوانين السيادة. كما أنها ترتبط من ناحية أخرى بما تعاهد عليه الإنسان في العقد الإجتماعي بكل مواده ونصوصه .

أما حرية السيادة فهي مطلقة لا محدودة ، لا ترتبط بالقانون ولا بمواد العقد الإجتماعي ، لأن السادة لم تكن طرفا في هذا الإتفاق أو العقد .

وإذا لم يلتزم الإنسان بنصوص العقد الإجتماعي ونصوص القانون ، ومارس حريته الطبيعية ، وآثر عدم إطاعة السيادة ، والإعتراض على كل فعل وأمر ، إنقلب المجتمع حينئذ من حال التمدن والتحضر إلى حال الطبيعة الأولى بكل ما فيها من بؤس وعزلة وحرب ، وانتهت العدالة فيه ، وتلاشت حالة السلم والأمن بين المواطنين .

قلق الآخرين فسيعنى هذا الإلزام فقدان الحرية التلقائية لك وسيبدو لك حينئذ أن حمايتك من إعتداءات الآخرين لها قيمة أو تدرك أن القيام بفعل ضدهم

= سعادة الفرد إذن وأمنه وطمأنينته مستمدة من الدولة ومن السيادة . وأيا ما كان من أمر السيادة فان خطرها أقل مما لو إنتهت وتحول المجتمع إلى حالة من الفوضى » وإذا تحول المجتمع إلى حالة من الفوضى » بسبب ممـــارسة الأفراد للحرية التلقائية الطبيعية ، تعذر على السيادة أن تفى بمتطلباتها ، وتعذر عليها حماية الأفراد ، الغاية النهائية من العقد الإجتماعى ، ومن ثم يتوقف خضوع الأفراد للسيادة » .

ومفهوم السيادة عند هوبز هو مفتاح نظرياته عن الحكومة وعن القانون Government ، وهوبز لم يميز على الإطلاق بين السيادة وبين الحكومة كما فعل بودان ، ذلك لأنه رأى أن كل الصفات الجوهرية والأساسية التى ترتبط بالوجود السياسى برمته إنما ترجع إلى السيادة وتكمن فيها .

والدولة عند هوبز ذات أشكال ثلاثة هى ، الموناركية حينما تتركز السلطة فى يد فرد واحد ، والأرستقراطية حينما تتركز السلطة فى يد هيئة حاكمة ، والديمقراطية حينما تكون السلطة فى يد الأغلبية . وليس ثمة شكل آخـر عدا هذه الأشكال الثلاثة ، ولم يوافق هوبز على الشكل المختلط تماما كما ذهب إلى ذلك بودان ، أما الطغيان والأوليجاركية والفوضى فليست أشكالا ، وإنما تنشأ هذه المصطلحات من قبـل أولئك الذين لا يرضون على الشكل الموجود فى الدولة فيسمون المونارکية طغياناً ، ويسمون الارستقراطية أوليجاركية ، ويسمون الديمقراطية فوضى . يقول هوبز « إن الذين أضيروا من المونارکية Monarchy يسمونها طغياناً Tyranny ، وأولـئـك الذين أضرتهم =

ستعاقب عليه .. إن حريتك أصبحت الآن محدودة ولكنها تمكنك من أن تعبر عن نفسك فى إطار الأمن والطمأنينة والأمان ، نعم لقد كانت حالة الطبيعة

= Aristocracy يسمونها أوليجاركية Oligarchy ، أولئك الذين أساءت إليهم الديموقراطية Democracy يسمونها فوضى Anarchy .

وفى كل شكل من الأشكال الثلاثة تتركز القوة المطلقة ، وسائر الصفات المتعلقة بها فى عنصر السيادة . ولكن الفارق بين شكل وآخر إنما يقوم فى مدى كفاءة هذا أو ذاك فى تحقيق السلم والأمن . ولقد غلب هوبز الشكل المونارکى على الشكلين الآخرين ، وذلك لأنه رأى أن الإنسان بطبيعته أنانى ينزع إلى تحقيق رغباته ومصالحه ، فاذا كان الحكم فى يد هيئة كثرت الشرور لأن هذه الهيئة تتمتع بحقوقها الطبيعية كما قلنا ، وإذا كان فى يد الأغلبية إزدادت الشرور أكثر فأكثر ، أما الشكل المونارکى فينتج عنه أقل الشرور لأن الحكم فيه يرتكز على فرد واحد . يقول Maxey « لقد حبذ هوبز الشكل المونارکى ، لأنه أكبر وحدة ونشاطاً وكفاءة من الشكلين الآخرين » .

أما الهيئات المختلفة التى قد توجد فى المجتمع مثل الهيئة البرلمانية ، أو الهيئة القضائية ، أو الهيئة التنفيذية ، فانها تستمد سلطتها من إرادة الحاكم ، وحياة أفرادها ونفوذهم وسلطاتهم منوطة بارادة الحاكم المطلقة .

ويرى هوبز أن قانون الطبيعة ، ليس قانونا على الحقيقة ولكنه عبارة عن استنتاجات أو نظريات تساعد على البقاء والدفاع عن أنفسنا . أما القانون الحقيقى للحاكم فهو كلمة يضعها الحاكم تتيح له الحق أن يأمر الجميع . وذلك الحق الممنوح للحاكم إنما تبته نصوص ومواد العقد الاجتماعى فالقانون المتحضر إذن يتكون من التعبير عن إرادة السيادة أو الحاكم الذى لا يخضع هو =

مغرية لك فى بادىء الأمر لإنك تجد فيها حرية لا حدود لها ويمكنك أن تفعل ما هو فى صالحك دون تدخل ، ولكن نظراً لأن الآخرين يملكون نفس الحرية

= لهذا القانون .

أما القانون الإلهى Divine law فهو ذلك الذى يصدر عن إرادة الله . بل ويمكن أن يكون القانون للطبيعى Law of nature صادرا عن الله، على الرغم من أنه لا يعتمد مباشرة على الأمر الإلهى ، ولكن على مجموعة من المبادىء المؤسسة على العقل والأمر الإلهى المباشر الموجه لشخص معين أو لمجموعة من الأشخاص يكون بمثابة القانون الصحيح ، ويمكن تسميته بالقانون الالهى الوضعى Divine Positive law

ويرى هوبز أن كل القوانين تحتاج إلى تفسيرات خصوصا قانون الطبيعة غير المكتوب ، ويرى أن هذا الأخير يصبح قانوناً صحيحاً إذ تجسد فى شكل أوامر نابعة عن الحاكم أو السيادة . فالسمة الأساسية للقانون عند هوبز هى إرتباط القانون بالسيادة ، ذلك أن القانون لا يصبح قانونا لأنه أثبت صلاحيته أو معقوليته ، ولكن لأنه نابع عن إرادة السيادة .

ولكن إذا كان ثمة تعارض ظاهر بين الأمر الإلهى وبين أمر الحاكم، فأى أمر تتبع ؟ يجيب هوبز بأن الأمر الإلهى يجب أن يسود كل سلطة ، ولكن هذا الأمر الالهى لا يمكن أن يفهم إلا بواسطة العقل الانسانى - ومن جهة أخرى فان الأمر الالهى إذا كان موجها إلى كل إنسان فيجب طاعته ، أما إذا أدعى الإنسان أو هيئة أنه تلقى أمراً الهيا ، فكيف يقتنع البقية أن هذا قد حدث !

طبق هوبز المنهج العقلى الدقيق على الأسرار المقدسة للدين المسيحى ، واستنتج =

فسرعان مايبدو لك أن أساءتك لهم أقل بكثير من اساءتهم لك و هذا ليس في صالحك . وفي المجتمع المتحضر تسود القوانين التي تعمل على تحقيق المصلحة المشتركة المتبادلة بينك و بين جماعتك .

= تصوراته عن الله والعقيدة والعبادة من أفكاره عن المادة والحركة و الرغبة الانسانية . ولم يكن هوبز ملحداء ولكن إلهه كان مختلفا عن إله المسيحيين . يقول Maxey « لم يكن هوبز ملحداء ولم يكن شاكا، ولكن منهجه ونظرياته وأفكاره أقنعت رجال الدين بأنه عدو للكنيسة »

لقد أخضع هوبز الكنيسة لسلطان الدولة ، فذهب إلى أن أولئك الذين يجتمعون للعبادة بدون أمر الحاكم وعلمه ليسوا رجال دين أو كنيسة ، ولكنهم يكونون هيئة غير قانونية يجوز القضاء عليها . كما هاجم هوبز فكرة الكنيسة العالمية ، وقرر أن الكنيسة العالمية لا يمكن أن توجد طالما أنه لا توجد دولة عالمية .

ليس هناك إلا حكومة واحده، وسلطة واحدة هي سلطة وحكومة الدولة، ولذلك فلقد أنتقد هوبز وهاجم أولئك الذين يقررون بأن هناك حكومة دنيوية وأخرى روحية أو أبدية ، الأولى تمثل الدوله والثانية تمثل الكنيسة . يقول هوبز « إن كلمة دنيوية ،وكلمة روحية ، كلمتان أتيا إلى العالم لكي يضللا الإنسان ويصرفاه عن السيادة القانونية الوحيدة .فليس ثمة إلا حكومة واحدة في هذا العالم هي الحكومة الدنيوية ، وماعدا هذه الفكرة خطأ وضلال يقود إلى الحرب بين الدولة و بين مايسمى بالكنيسة » .

لقد كان هوبز أول فيلسوف انجليزي يقدم نسقا سياسيا يقف على قدم وساق مع الأنساق الكبرى في التاريخ ، ولقد رفعته أعماله إلى منزلة كبار المفكرين=

لقد شاهدنا من قبل لا أنانية الكثير من الناس ، فهم أحيانا ما يعملون على تحقيق رفاهية الآخرين حتى عندما لا تزيد رفاهيتهم تبعاً لذلك ، وحتى لو كان

= السياسيين » وظلت نظريته منذ ظهورها مثار جدال كبير بين المفكرين، سواء من قبل أولئك الذين رفضوها ، أو من قبل هؤلاء الذين قبلوها .

لقد أصدر هوبز عدة مؤلفات عبر فيها تعبيرا صادقا عن التقاء مجموعة تيارات متضاربة فى الفكر الأوربى ، أثرت على فلسفة السياسة . ولقد عاش هوبز فترة الحرب الأهلية وشاهد الصراع المرير بين الملك والبرلمان ، مما دفعه إلى تأييد الحكم المطلق ، ويعتبر هوبز أول الفلاسفة المحدثين الذين حاولوا اقامة علاقة بين النظرية السياسية ومذهب حديث تماما فى الفكر، عمل كل ما فى وسعه لتفسير هذا المذهب على أسس علمية ، تغطى جميع حقائق الطبيعة بما فيها السلوك البشرى فى ناحيته الفردية والاجتماعية .

يقول جيتل « إن نظرية هوبز لم يكن لها تأثير سريع على الفكر السياسى الانجليزى على الرغم من أن كروموييل تأثر بها فى الدكتاتورى .. أنها أثرت فيما بعد وبالتحديد فى النصف الثانى من القرن الثامن عشر على كتابات بنتام وأوستن . كما تأثر سبنسر بتشبيه هوبز للدولة بأعضاء الجسم الإنسانى، كما أن اسبينوزا تأثر بهذه النظرية » .

ويقرر رايت أن هوبز « كان واحدا من المؤسسين الأوائل لمذهب العقد الإجتماعى » ذلك المذهب الذى استنتج هوبز ضرورته للخروج بالإنسان من حال الطبيعة الأولى إلى حال المجتمع المدنى المتحضر . والواقع أن هوبز « قد زاد الفكر السياسى خصوبة » بآرائه عن حال الطبيعة ، والعقد الاجتماعى، =

كل فرد مهمل إهمالا كاملا . فلقد إفترض هوبز أى من صالحك أن تنتمى لجماعة إجتماعية وأن تتصرف على أساس قواعد معينة فى السلوك ، تتحول إلى قوانين مسننة وملزمة تلزمها وكالة مركزية (الدولة) . فالدولة تكبح الرغبات العدوانية فى الاخرين وفيك ، فهى تأخذ منك الكثير ولكنها أيضا تعطيك الكثير : فالسعادة الممكنة للملايين من البشر فى حالة الطبيعة . كل منهم فى خوف مستمر من الاخر وكل منهم يشن حربا وقائية ضد الاخر باستمرار ، هى سعادة أقل بكثير من تلك السعادة التى يكملها المجتمع المنظم الذى تحكمه القوانين المحددة لمسار سلوك كل فرد فى داخلها وهذا النظام الذى يتضمن التخلى عن بعض المصالح هو فقط الذى يجعل الاشباع الذى يحصل عليه كل فرد ممكنا وعظيما .

كما أنها تشبع المصالح إشباعاً ممكناً ، لو كنت تعيش فى خطر مستمر فانك ستبذل كل طاقاتك فى الدفاع عن ذاتك . والمصالح الأخرى التى لديك القدرة على تطويرها لا يمكن تطويرها على الاطلاق، فالحدود التى تفرضها الدولة تبدو ضئيلة الثمن بالمقارنة باتساع مجال مصالح المرء .

إذاً نحن نخضع لكوننا محكومون فى بعض من أفعالنا بالسلطة المركزية التى تقرر قواعد معينة للسلوك تسننها فى قوانين لحماية الجميع فبعض القواعد تحولت إلى قوانين وبعض القواعد الأخرى لها فقط قوة العادة أو قوة الرأى العام .

= ونظرية السيادة . والحرية، والحكومة، والقانون واستبعاد السلطة الكنسية عن التأثير فى مجريات الأمور السياسية التى يديرها الحاكم الدنيوى إدارة مطلقة من كل قيد .

(المترجم)

ولكن كيف يتم تشكيل المجتمع وعلى أى أنواع من المواقف يجب تشريعها وكيف يتم الحكم فى المجتمع ؟

١ ــ تشكيل المجتمع : يرى هوبز أن عدداً من الأفراد الأنانيين المكونين للمجتمع يجتمعون معا كى يقيموا تعاقداً . مدركين أن كل واحد منهم سوف يتخلى أو يتنازل عن شىء لقاء كسب أكبر ، أنهم يتعاقدون على التنازل عن حريتهم الفردية الأنانية لقاء تنظيم الحياة الاجتماعية بصورة متحضرة يأمن فيها كل فرد على يومه وغده وحياته. لقد قدم هوبز نظرية العقد الاجتماعى ؛ كما لو أن هذا العقد قد حدث فعلا . أى كما لو كان العقد الاجتماعى حادثة تاريخية كبرى جلس فيها أفراد المجتمع وتعاقدوا على تنظيم أمورهم، والتخلص من حرياتهم التلقائية لملك أو سلطان لقاء تحقيق الأمن والطمأنينة والأمان لهم . إذ الواقع أن هذا « العقد » ليس إلا تصوراً إفتراضيا وليس واقعياً .

٢ ــ مجالات التشريع . لا يمكن وضع كل جزئيات النشاط الانسانى تحت سلطة القانون ، فعلى أى فروع ذلك النشاط يمكن أن تسيطر الحكومة ؟

لقد إختلفت الآراء دائماً بصدد هذه النقطة ، والرأى السائد يختلف من عصر لآخر ، ومن وجهة نظر هوبز إلى وجهة نظر معاصريه ، فلقد كان هدف الحكومة هو تحقيق الأمن ، لا الأمن الاجتماعى وحسب ، وإنما الأمن المادى بكل صوره مثل الحماية من القتل والهجوم والسرقة وخسارة ثمار عمل المرء وفى عصرنا هذا تدرك وظيفة الحكومة عادة على أنها ليست فقط مانعة للطوارىء الغير مرغوب فيها ، ولكن أيضا بأنها تظهر رغبات الحالة الفكرية بصورة إيجابية وتهتم بالفوائد الطيبة وبتوزيع عادل للبضائع الاقتصادية وتهذيب الأخلاق ورعاية للفنون ، وتأمين الحياة الاجتماعية والقيام بما يحقق رفاهية المجتمع

خصوصا تلك الأفعال التى لايقوى على إنجازها الأفراد . كما تقوم بتشييد الجسور ، وحفر القنوات ، وتنظيم الجيوش وغير ذلك من أعمال .

٣ ـ شكل الحكومة : ولكن أى نوع من الحكومة يجب أن تقيمها الدولة ؟

فالقول بأن الحكم يتطلب وجود شخص واحد أو عدد ضئيل من كل الناس هو قول بعيد عن الواقع العملى ، فالحكم يحتاج إلى عدد كبير نسبياً من الأشخاص الذين ينبغى عليهم صنع وإدارة القوانين التى يجب تطبيقها على الجميع .

نعم كان الناس جميعاً يشاركون بمعنى ما فى الحكم فى أثينا لكن ذلك كان من شأن الذكور الأحرار من أهل أثينا ، أما المرأة والعبد فليس لهما المشاركة فى الحكم وكذلك الأجنبى . لكن حينما إزدادت أعداد الناس بعد ذلك بشكل كبير لم يعد فى الإمكان تطبيق هذا النظام . وإنما كان لابد من إختيار نوعية معينة من الناس لديها القدرة على تولى السلطة لتكوين الحكومة . وهناك دوافع مختلفة تدفع الناس إلى السعى وراء كرسى الحكم هى :-

(١) المال وشهوة امتلاكه تنقلب الى طلب السلطة كوسيلة للحصول عليه .

(٢) الغرور وهو دافع يوجه الناس نحو الشهرة والمجد وطلب الاضواء .

(٣) دافع السلطة فكلما امتلك المرء السلطة ، كلما زاد اهتمامه فى طلبها ، وعمل على إدارة الاشياء ، وقد يستخدم فى سبيل ذلك العيش والقوة أو الخديعة

هجوم أفلاطون على الديمقراطية

أولا تبعا لأفلاطون ، (*) ينبغي ألا ننسى مطلقا أن مهنة أو حرفة الاشتغال

(*) يرى أفلاطون أن عدم استقلال الفرد بسد حاجاته بنفسه ، وافتقاره إلى الآخرين هما سببا نشأة الدولة أو المدينة وأن المجتمع بحالته السليمة إنما نشأ سدا لحاجتنا الطبيعية ، ثم أخذ ينسج خيوط مدينته الفاضلة ، فذهب إلى أن أول حاجاتنا الطبيعية هي القوت ، قوام حياتنا كمخلوقات حية ، وثانيها المسكن ، فالكساء . وأن التعاون يقتضي نوعا من تقسيم العمل ، فيظهر الزراع والبناؤون والحاكة والأساكفة، كل حسب استعداده الخاص وموهبته.

ولكن الزارع لا يصنع محراثه بنفسه ، ولا يصنع معوله ولا غيره من آلات الحراسة ، وكذلك البناء والحائك والإسكاف، وإذن فيلزمنا نجارون وحدادون وغيرهم من الصناع ، كما يلزمنا رعاة المواشي ، ومن هم من هذا القبيل لإمداد الفلاحين بالثيران والمواشي ، ومد البنائين بمواد البناء، ونقل الجلود والأصواف للأساكفة والحاكة ، ثم يذكر سقراط (المتحدث بلسان أفلاطون في جمهورية أفلاطون) أمام محاوره أو ديمنتس :

— على أنه يندر اختطاط مدينة ، في أي موقع كان ، دون إفتقارها إلى واردات .

— يندر .

— فيلزمنا أشخاص آخرون ، يجلبون ما نحتاج إليه من المدن الأخرى .

— يلزم .

— إذا ذهب المندوب فارغ اليد مما يحتاج إليه الأقوام الذين نستمد منهم ما نفتقر إليه من المواد عاد بخفي حنين

=

بالامور السياسية أو فن إدارة الدولة (مصطلح الاشتغال بالأمور السياسية له صوت غير مفضل لدينا كما لم يكن له فى أيام أفلاطـون) ، لهى من أهم المهن

= - هكذا أظن .

- فلا تقتصر المدينـة على ما تستهلكه ، بل يلزم أن يزيد منتوجها على استهلاكها ليكون لها ما تدفعه بدل ما تستورده من الخارج .

- يجب ذلك .

- فتحتاج مدينتنا إلى زراع وصناع أكثر مما سبق ذكره .

- تحتاج .

- وإلى وكلاء كثيرين لتصدير البضائع وتوريدها ، هم التجار - أليسوا كذلك ؟

- بلى .

- فاذن نحتاج إلى تجار أيضا .

- مؤكد .

وبديهى أن التجارة تحتاج إلى ملاحين لنقلها بحرا ، وسائقين لنقلها برا ، كما تحتاج إلى فتح الأسواق ، وتداول النقود لتسهيل المعاملات ، ووجود العمال والوسطاء المأجورون .

وبديهى أيضا أن أناسا يعيشون فى مثل هذة المدينة لا بد وأن يحيوا حياة الفطرة السليمة الهنية . والواقع أن أفلاطون يؤيد مثل هذه الحياة، ويحبذ مثل هذه المجتمعات، ففيها « يجنى الناس ذرة وخمرا ، ويصنعون ثيابا وأحذية ، ويشيدون لأنفسهم بيوتا ، ويمكنهم العمل صيفا أكثر الوقت بدون أحذية ولا أردية ، أما فى الشتاء فيجهزون بما يلزمهم منها ، أنهم يقتاتون بالقمح والشعير ، =

والفنون على الإطلاق ، وأشدها إرتباطا برفاهية الآخرين فاذا كان الجهاز الحكومي فى الدولة أنانيا أو غبيا أو فاسداً فانذلك تكون له آثاره الفخمةعلى

= ويصنعون خبزا وكعكا ويجلسون على أسرة مصنوعة من أغصان السرو والآس، ويتمتعون بصفاء العيش مع أولادهم ، راشفين الخمور ، مكللين بالغار مسبحين الآلهة ، معاشرين بعضهم بعض بسلام، ولا يلدون أكثر مما يستطيعون أن يعولوا ، احتسابا من الفاقة والحرب » .

ولكن غلوكون أحد محاورى سقراط (وسقراط هنا يتحدث بلسان أفلاطون) يعترض على مثل هذه المدينة ، مطالبا بحياة تسودها الرفاهية. وهنا يقرر أفلاطون أن مدينة تسودها الرفاهية كتلك التى يطلبها غلوكون تحتاج علاوة على ما سبق من الضروريات اللازمة لحياة الفطرة إلى مد أطرافها، وأن تملأ بالمهن المنوعة التى لا توجد فى المدن لمجرد سد الحاجات الطبيعية ، مثال ذلك الصيادون ، وأرباب الفنون ، والشعراء ، والمنشدون، والممثلون، والراقصون، والقصاصون والمقاولون ، وصناع الأدوات على أنواعها ، وصانعوا البهارج وحلى النساء ، والمرضعات ، والممرضات ، والحلاقون ، والطهاة والأطباء .

ومن هنا تضيق حدود الدولة أو المدينة على سكانها بعد ما كانت كافية لسكانها الأولين ، ومن ثم نضطر لمد نطاق مراعى المدينة وحقولها بواسطة الحرب . وبالتالى نحتاج إلى تشكيل جيش من الجنود المحترفين ، وتوفير العتاد الحربى لهم ، ثم نحتاج إلى إنشاء عقل مدبر حاكم لهم .

ثم يستطرد أفلاطون فيبين أن الحاكم يجب أن يتصف ببعض الأوصاف الفطرية منها أن يكون فلسفى النزعة ، محبا للمعرفة ، وديعا مع أصحابه ، شديدا مع أعدائه يقول أفلاطون « الحاكم الكفؤ، فى عرفنا فلسفى النزعة. =

كافة خواص النشاط السائدة فى ربوع الدولة ومن هنا كان أفلاطون يطلب أن يتولى أمور الناس السياسية أحكم الناس وهم طبقة الفلاسفة . وعلى هؤلاء

= عظيم الحماسة سريع التنفيذ ، شديد المراس » . ويأخذ أفلاطون بعد ذلك على عاتقه فى آخر الكتاب الثانى من جمهوريته ، والكتاب الثالث بأكمله بيان كيفية تهذيب وتربية الأحداث المعدين للحكم .

يجب أولا — يقول أفلاطون — أن تكون فى غاية الحذر فى انتقاء القصص التى تملى على أسماع الحكام فى حداثتهم ، فلا يباح فى هذه القصص ما يمس كرامة الآلهة ، فلا يقال فيها أنها تشهر حربا بعضها على بعض ، أو أنها تنقض العهد أو الميثاق ، أو أنها تنزل الكوارث بالناس ، أو أنها تخدعنا بكذبها .

ويجب ثانيا ألا نشجع مخاوف الموت فى قلوبهم ، لكى تحقق لهم الشجاعة ، وضبط النفس ، واحترام الذات .

كما يجب ثالثا ألا يفرطوا فى الضحك ، وأن يحتفظوا بالصدق دون الكذب وأن يكونوا عفاة ومتحررين من حب المال .

ويجب أيضا أن يعفى الحكام من كل مهنة أخرى غير الحكم ، لكى يتمكنوا من بلوغ أعلى مراتب الحذق والمهارة فى تدبير شئون الحكم .

ويجب أن يسن لهم نظام دقيق فى الأغانى والألحان والآلات الموسيقية ، فلا يسلم آلات موسيقية تنشىء فيهم الرخاوة وتثبط العزائم ، ويحظر عليهم أيضا كل الألحان المركبة ، والبسيط من هذه هو المباح لهم وغرض ذا هو أن يتربى فى عقول الأحداث حكام المستقبل الشعور بالجمال والاتساق والاتزان ، وهى صفات تؤثر فى سجيتهم ، وفى علاقاتهم بعضهم ببعض .

ويجب أن يكون طعام الحكام بسيطا ومعتدلا وصحيا ، وذلك يغنيهم =

أن يكونوا خبراء فى مجالهم كى يستطيعوا مواجهة المشاكل العديدة التى تواجههم يوميا وهم لكى يكتسبوا مثل هذه الخبرة فينبغى عليهم أولا أن يمروا

= عن الاستشارة الطبية إلا فى أحوال استثنائية ، كما يجب عليهم القيام بالتدريبات الرياضية ، فنسبة التدريبات الرياضية للجسد هى نفس نسبة الموسيقى للعقل ، والتربية تقبل لترقية العنصر الحماسى ، كما تقبل الموسيقى لترقية العنصر الفلسفى وأقصى أغراض التهذيب هو إعداد هذين العنصرين الحماسى والفلسفى بنسبة عادلة متزنة .

ويجب على الحكام أن يعيشوا فى شظف وتقتير ، وأن يسكنوا الخيام لا البيوت ، كما يجب ألا يمتلكوا ملكا خاصا .

وبعد أن يفيض أفلاطون فى تهذيب الحكام وتدريبهم يرى أنه من هذه الطبقة يجب انتقاء واختيار القضاة والحاكين ، ويجب أن تتوفر فى هؤلاء الذين يختارون للحكم سنا أكبر ، وفطنه أوفر ، وجدارة أعظم ، ووطنية أعرق ، وأنانية أقل .

ودون الحكام تقوم فئة المساعدين أو الجند ، ثم تقوم بعد هذه الفئة الأخيرة فئة الفلاحين والصناع والتجار ، فتتكون الدولة من ثم من ثلاث طبقات ، الأولى طبقة الحكام وقد مزجت الآلهة جبلتهم بالذهب ، والثانية طبقة المحاربين وقد مزجت الآلهة جبلتهم بالفضة ، والطبقة الثالثة هى طبقة التجار والصناع والزراع وقد مزجت الآلهة جبلتهم بالنحاس والحديد .

أما أسلوب التهذيب والتربية ، فيبدأ قبل ميلاد الحدث حتى نضمن له وراثة سليمة ، وفى ضوء نظرية أفلاطون عن شيوعية النساء والمال يتم أخذ الأبناء الأصحاء ، حيث ينضمون إلى مؤسسات عامة تشرف عليها الدولة . وينشأ =

بفترة طويلة مكثفة من التدريب والاستعداد ، إذ سوف يكون من الحمق والعبث أن يطالب من الاطباء والمحامين المرور بتدريب طويل لمهنهم . بينما نترك

= الأحداث معا فتقوى أواصر الألفة والمحبة والتعاون فى نفوسهم مما يؤدى إلى تمكينهم من تسيير دفة شئون الحكم فيما بعد بهذه الروح .

تستمر تربية الأحداث من ذكور وإناث حتى سن العشرين ، فيتلقون تدريبات رياضية وموسيقية ، ويختار منهم عن طريق الامتحان من تثبت صلاحيته . والجزء الأخير يتلقى فنون التدريب العسكرى لمدة عامين أو ثلاث، ثم يتلقون دراسات فى الحساب ثم الهندسة البسيطة ثم الهندسة المجسمة ثم الفلك على الترتيب . وفى سن الثلاثين يعقد لهم امتحان آخر ، ومن يجتازه يمضى فى دراسة المنطق والفلسفة . وفى سن الخامسة والثلاثين توكل إليهم أعمال رئيسية فى الجيش والإدارة ، إلا أن مهام الحكم ومشاكله لا توكل إليهم إلا بعد بلوغهم سن الخمسين .

أما عن واجبات الحكام التى يجب أن يشملها بدورها التربية والتهذيب فهى :-

١ - أن يحولوا دون الميل إلى إثراء البعض وفقر البعض الآخر .

٢ - أن يسهروا ضد اتساع الأراضى اتساعا سريعا .

٣ - أن يتشددوا فى قمع البدع فى فنى الموسيقى والتدريبات الرياضية .

٤ - أن يتركوا بقية القوانين لفطنة القضاة .

٥ - أن يوكلوا أمر الطقوس الدينية لوحى أبولو إله دلفى .

ويمكن حصر مزايا الفطرة الفلسفية التى يتمتع بها الحاكم فيما يلى :-

١ - حب المعرفة : فأرباب الفطرة الفلسفية هائمون بكل أنواع المعارف، =

الناس المهتمين بالأمور السياسية بدون تدريب مع أن تلك الأمور تحتاج الى مهارة أكبر وحكمة أوسع من تلك التى تلزم المهن الأخرى كافة .

= لتتجلى لهم حقيقة هذا الوجود الخالد الذى لايتغير زمانا ومكانا .

٢ ـ حب الوجود الخالد حبا كليا .

٣ ـ حب الصدق ومقت الكذب ، فالصدق قرين الحكمة .

٤ ـ هجرة اللذات الجسدية ، والهيام باللذات العقلية .

٥ ـ شدة القناعة والعفة والبعد عن الطمع .

٦ ـ نبذ كل ما هو وضيع وشرير ، ونبذ الجبن .

٧ ـ الزهد فى الحياة الحاضرة ، وعدم هياب الموت .

٨ ـ سرعة الخاطر فى التحصيل ، والتميز بذاكرة حافظة .

٩ ـ محبة الإنساق والجمال .

يسأل سقراط غلوكون فى محاورة الجمهورية :

ـ أو يمكنك أن تجد عيبا فى عمل يتطلب ممن تعاطاه عن جدارة أن يكون ذا ذاكرة حافظة ، سريع الخاطر ، زكى الفؤاد ، حلو الشمائل ، محبا وحليفا للحقيقة والعدالة والشجاعة والعفاف ؟

ـ كلا . إن نابغة النقد نفسه لا يمكنه أن يجد عيبا فى عمل كهذا .

ـ افتتردد فى أن تعهد إلى هذه الخلال فى إدارة مصالح الدولة ، وقد انضجها السن والتهذيب فأهلها لوظيفتها هذه ؟

ويذكر أفلاطون أنه « ما من دولة ، ولا نظام ، ولا فرد ، علية أن يبلغ ، أو تبلغ ، الكمال ما لم تلق مقاليد الحكم فيها إلى أيدى الفلاسفة » .

مزج أفلاطون نظريته بأخلاقه وبفلسفته ، وفيما يتعلق بنظريته الأخلاقية =

والأهم من ذلك هو أن يكون القادة السياسيون حكماء غير فاسدين ويتحلون بأقصى صفات أخلاقية ممكنة وخلاف ذلك ، يمكنهم إستخدام

= نجده يقرر أن ثمة فضائل أربع هي على التوالى: الحكمة ، والشجاعة، والعفة، والعدالة ، ولقد توصل أفلاطون إلى هذه الفضائل من نظره في النفس الإنسانية ، فهى تنقسم عنده إلى ثلاثة أجزاء ، أولها النفس العاقلة ، وثانيها النفس الغضبية ، وثالثها النفس الشهوانية ، ومركز النفس الشهوانية فى أسفل البطن ، ومركز النفس الغضبية فى الصدر أو فى القلب ، بينما مركز النفس العاقلة فى العقل .

ولقد اختص أفلاطون كل نفس من هذه النفوس الجزئية بفضيلة معينة ، فالنفس الشهوانية هي أدنى النفوس ، ولها فضيلة سلبية هي العفة وقوامها ضبط الشهوات ، ومحاربة الشطط والإسراف فى الأهواء ، ونزع تعلق النفس بلذات الجسد تمهيداً لإدراك الحقيقة والخير ، أما فضيلة النفس الغضبية فهى الشجاعة وقوامها احتمال المكاره فى سبيل إدراك الخير . والعفة والشجاعة فضيلتان تمهدان لفضيلة ثالثة هي فضيلة النفس العاقلة التى تسمى باسم الحكمة ، ووظيفة الحكمة التمييز بين أنواع الخير لتحقيق أسماها ، وقوامها تحديد النفع على أساس الطبيعة . ولولا الحكمة لفازت النفس الشهوانية وطغت وتبعتها النفس الغضبية صاغرة لا تستطيع فعل شيء .

ولقد شبه أفلاطون فى محاورة فيدروس النفس بعجلة يجرها جوادان : إحداهما أسود جامح يرمز للشهوة ، والثانى أبيض كريم يرمز النفس الغضبية، أما الحوذى فهو يرمز للنفس العاقلة ، وهو يوفق وينسق بين الجوادين .

وإذا أفلح العقل وفضيلته الحكمة فى أن يوفق بين الجوادين لتحقق التوازن =

معرفتهم المخصصة لتطوير المصالح العامة والخاصة على حد سواء . والواقع أن العمل على إبقاء الحكام صالحين من الناحية الأخلاقية بعد توليهم المناصب

= المنشود ، وتحققت بالتالي العدالة ، والعدالة تنشأ عند أفلاطون من خضوع النفس الشهوانية للنفس العاقلة ، وهي بمثابة القوة الموحدة التي تستهدف إقامة الاتزان بين واجبات كل نفس جزئية وبين ما تقتضيه .

ويطبق أفلاطون نظريته الأخلاقية هذه على دولته أو مدينته ، إذ أن الدولة أو المدينة الصالحة عنده يجب أن تكون حكيمة شجاعة عفيفة عادلة . ومن هنا تصبح السياسة عند أفلاطون أخلاقاً موسعة ، وكما تحتوي نفس الإنسان على نفوس جزئية فان المجتمع يتكون أيضاً من ثلاث طبقات وإن كان ذلك لا يقضي على وحدته وهذه الطبقات الثلاث هي : —

الطبقة الأولى : — وهي أرفع الطبقات ، وتمثل طبقة الحكام الفلاسفة الذين يوكل إليهم أمر الحكم وإدارة دفة البلاد بالعقل والحكمة .

الطبقة الثانية : وهي تلي الطبقة الأولى ، وتمثل طبقة الجند أو المحاربين ، ويكلف أفراد هذه الطبقة بالدفاع عن الدولة من الناحيتين الداخلية والخارجية . وينبغي لهم أن يتحلوا بالشجاعة في الدرجة الأولى .

الطبقة الثالثة : وهي أدنى الطبقات ، ويمثلها الصناع والتجار والزراع ، أي أنها تضم عامة الشعب ويوكل إلى أفراد هذه الطبقة أمر الإنتاج والسهر على تأمين الحياة النباتية والحيوانية . والعفة هي الفضيلة الأولى التي ينبغي أن يتحلى بها هؤلاء الأفراد .

أما العدالة فهي تقوم من الإتساق بين طبقات المجتمع الثلاث دون ما تدخل من طبقة في شئون الطبقة أو الطبقتين الأخرتين أي والتزام كل بعمله الخاص ، =

الحكومية هو أمر صعب للغاية ، وربما أعقد من مرحلة تدريبهم وتعليمهم ، فاغراءات السلطة تفسد الجميع لكن علينا مشقة جعلهم أكثر الطبائع الأخلاقية

= وعدم التدخل فى شئون غيره » .

وكما تخضع النفس الشهوانية للنفس الغضبية ، وتخضع هذه الأخير للنفس العاقلة ، فان العمال يخضعون للمحاربين ، والمحاربون يطيعون الفلاسفة الحكام ، فالعدالة فى الدولة تماثل العدالة فى الأفراد .

أما عن ربط أفلاطون نظريته السياسية بفلسفته ، فهذا واضح ، إذ الحاكم عنده فيلسوف يؤمن بالمثل وبالخير ، ويتخذ من المعرفة الكلية زادا ومعينا وهذا الفيلسوف تخضع له الدولة برمتها ، ومن هنا قلنا أن أفلاطون ربط نظريته السياسية بالفضيلة (الأخلاق) وبالمعرفة (الفلسفة) أوثق ارتباط .

تنقسم الحكومات عند أفلاطون إلى خمسة أنواع كبرى هى الارستقراطية والتيموقراطية والأوليجاركية والديموقراطية والطغيان على التوالى .

١ – الأرستقراطية : وهى تلك التي ذكرها أفلاطون فيما سبق ، وقرر فيها وجوب شيوعية النساء والأولاد ، وتربية الاحداث ، وأن يكون الحاكم فيلسوفا ، وأن يكون الجنود مبتعدين عن تدبير الاموال واتخاذ ملكيات لهم . وأن يتناولوا جميعا رواتب سنوية مقابل حكمهم وأن يحصروا جهودهم فى السهر على أنفسهم وعلى الدولة .

والنظام الارستقراطى يقابل نظام المجتمع الطبيعى السليم ، وتكون الحكمة فيه سائدة ، والعدالة متحققة ، إلى جانب الشجاعة والعفة على نحو ما ذكرنا .

إلا أن ثمة ضرورات اقتصادية وسيكولوجية تؤدى إلى انهاء مثل هذه الحكومة الصالحة العادلة ، فتظهر حكومات فاسدة غير عادلة يحددها أفلاطون =

حسنا ، ولهذا السبب فتدريبهم حتى من سنوات طفولتهم المبكرة ، ينبغي أن يكون باسلوب يجعلهم لا يسيئون إستخدام سلطتهم التي ستتحول لهم يوماً ما.

= في أربع صور على وجه التحديد .

٢ – **التيموقراطية** : وهي تلي الحكومة الارستقراطية ، وتنشأ عنهـا ، وتكون بمثابة حكومة عسكرية كتلك التي حكمت كـريت واسبرطة فحين تذبل الارستقراطية ينشأ الانقسام بين طبقات الدولة الثلاث ، وتستغل الطبقة الدنيا بواسطه الطبقتين الأخريين فيتم تقسيم ثروتها بين أفرادها بين الطبقتين، وتهبط إلى درك الخـدمة والعبودية . ولقد سمى أفلاطون هذه الحكومة بالتيموقراطية لأن زعماءها تسيطر عليهم الرغبة في البطولة وإحـراز الشرف والانتصارات والامجـاد . وهذا النوع من الحكومات يكـون وسطا بين الارستقراطية والاليجاركيه .

٣ – **الأوليجاركية** وهي حكومة الأقلية الموسرة ، وتنشأ ابتداء من التيموقراطية ، ذلك أن حب التيموقراطيين للثروة والشهوات وتركهم للحكمة والمعرفة يزداد مع مرور الأيام فيتحولون إلى اقطاعيين قساة غلاظ يستولون على الاموال بغير حق ، فتصبح الثروة أساس الجدارة وهو إثم فظيع .

ومن نتائج النظام الاوليجاركي أن الثروة والفاقه يبلغان أقصى مـداها فتنقسم المدينة إلى قسمين : غني وفقير ، يبغض أحدهما الآخـر ويكيد له . يقول أفلاطون « تخسر مدينه كهذه وحدتها ، وتصير اثنتين ،الواحدة مؤلفة من الفقراء والأخرى من الأغنياء ، والفريقان ساكنان معا ، يكيدان أحدهما للاخر » فيكثر المتسولون واللصوص والمجرمون ، وتقل الفضيلة والحكمـة وحب المعرفة .

=

فينبغي حمايتهم وهم صغار ضد كل التأثيرات الأخلاقية الشريرة، ويجب تشكيل شخصياتهم بأسلوب يجعلهم غير قابلين للفساد وأن تكون لديهم حصانة ضد

= ٤ – الديمقراطية : يتم الانتقال من الأوليجاركية إلى الديمقراطية بالثورة التي يقوم بها الفقراء على الأوليجاركيين ويساعد الفقراء في ثورتهم النبلاء الذين أفلسهم الأغنياء بطرق شتى، ويستولون على الحكم، فيقومون بقتل وتشريد الأغنياء، وتقوم الحروب الأهلية، وينادي الديمقراطيون بالحرية للجميع فينتهي الأمر إلى فوضى مطبقة. يقول أفلاطون على لسان سقراط محاورا أديمنتس :

– فأول كل شيء أليسو أحرارا، أو ليست حرية القول والفعل فاشية في الدولة فيفعل المرء ما يشاء ؟

– هكذا قيل لنا .

– وحيث فشت الإباحة رتب كل فرد نظام حياته وفقا لملذاته .

– واضح أنه يرتبه .

– وعليه أرى أنه ينشأ في هذه الجمهورية أعظم تباين في الخلق .

– ينشأ من كل بد .

* * *

– وإذا كنا نفتش عن جمهورية فمن حسن الرأي إيجادها .

– ولماذا ؟

– لأنها (الديمقراطية) تحوي كل أنواع الحكومات بسبب الإباحة التي ذكرتها، وإذا أراد أحد أن يؤسس دولة كما كنا نعمل الساعة فليقصد إلى مدينة =

المنافقين والمداهنين من الرعايا ، وينبغي تدريب هؤلاء القادة بأسلوب يحقق إمتيازهم العقلي والأخلاقي ، وتغذيتهم وتهذيبهم بأقصى قدر من العناية ويتطلب

= ديموطراقية ، سوق الجمهوريات ، ويختار الصفة التي تغلب لبه ثم يؤسس دولة عليها .

ثم يذكر أفلاطون أن من مساوىء الديموقراطية تطاول الديموقراطيين على حكامهم ، وترفع العبيد على أسيادهم ، والفوضى الاجتماعية .

٥ — الطغيان : يؤدي التطرف في الحرية إلى نوع من الفوضى الشاملة يستغله قطب ذكي من أقطاب المجتمع يسمى بطل الأمة المختار ، فتنمو قدرته باستمرار ويختار حرسا خاصا له ، وأخيرا يتحول إلى مستبد تام ، يستولى على الحكم بقبضة حديدية ، فيصبح المحكومين في حاجة ماسة له ، ولكي يواجه نفقات الحرب يفرض الضرائب ، وينكل بالأغنياء وبالمنافسين له ، ويشرد الفضلاء ، وينهب المعابد ، ويستولى على أموال الشعب .

* * *

هكذا كانت الدولة عند أفلاطون ، مثالا أو أنموذجا يحاول أن يظهر فيها أفلاطون ما يجب أن تكون عليه من حيث المبدأ دون البحث فيما إذا كان من الممكن تحقق هذا المثال أو عدم تحققه فهو يصور المدينة الفاضلة ، مثال الخير الذي يجب أن يعرفه السياسي تام المعرفة ، لكي يتبين ما يلزم لخلق دولة صالحة.

ولقد أدى تأكيد أفلاطون على أن تكون الدولة خاضعة لحكم الفلاسفة ، إلى استبعاد القانون ، فاذا كانت مؤهلات الحاكم مقصورة على علمه الأسمى ومعرفته فان حكم الرأي العام على أفعاله إما ألا يكترث به ، وإما أن يكون ادعاء استشارته هو مجرد مناورة سياسية ماكرة يمكن بها ضبط تذمر الجماهير . =

ذلك إستخدام كل طاقاتنا وعلمنا وجهدنا وإذا لم نفعل ذلك الواجب الصعب فان هذا يعنى فساد وإنهيار الدولة بأسرها .

=ومن ثم فلا فائدة . بل إن من الحماقة تقييد الملك الفيلسوف بأحكام القانون .

وهذا يؤدى إلى خضوع كل شىء لذلك المثل الإعلى الذى جسمه أفلاطون فى شخص الملك الفيلسوف فهو الوحيد الذى يعرف ما هو خير الناس والدوله ، تلك التى أصبحت مؤسسة تعليمية فرضت عليها وصاية دائمة يتولاها الحاكم الفيلسوف .

والتصور السابق يناقض تماما مفهوم الإغريقى عن قيمة الحرية فى ظل القانون ، وضرورة اشتراك المواطنين فى حكم أنفسهم ومن هنا كانت نظرية أفلاطون السياسية محدودة الأفق ، لأنها تلتزم بمبدأ واحد ، وتعبر عن المثل العليا لدولة المدينه . وكان ذلك هو مصدر الشك والارتياب الذى أدى فيما بعد إلى تعديل موقف أفلاطون .

فقد رجع أفلاطون فى كتاب القوانين عن بعض آرائه السابقة فى الجمهورية ، فعدل عن موقفه عن شيوعية النساء والأولاد . وكذلك عن الملكية الخاصة ، وحكم الفلاسفة . وقد استعاض عن حكم الفلاسفة بمجلس حكومى مؤلف من مجموعة أسماهم حراس الدستور ، وهؤلاء يشرفون على الزواج وحياة الأسرة ومعاشها ويقسمون الأراضى ويحققون تقسيمها عن طريق الميراث بالعدل .

وتقوم هذه الحكومة على أساس دستور صيغت مواده من النظم السياسية الرئيسية التى أشار إليها أفلاطون فى محاوره السياسى . فتكون حكومة استقراطية مستندة إلى هيئة نيابية هى مجلس الشيوخ ، وسلطة قضائية تتمثل فى القضاة والمحاكم وسلطة تنفيذية تنقسم إلى قسمين ، شرطة تحفظ الأمن الداخلى=

لما الأسلوب الذى يكون عليه هذا التدريب ؟ يصف أفلاطون كل حالة أو طور منه بالتفصيل فى جمهوريته وفي مجمل وصفه يقول كل طفل يظهر أدنى مقدار من التبشير بمستقبل جيد ينبغى تعليمه تعليماً كاملا وذلك من خلال تنمية قواه الجسمية والنفسية والعقلية ، فينبغى أن يتلقى تدريباً طويلا ومكثفاً فى الرياضة ، ويتعلم الموضوعية فى التفكير ، ويتعلم أن من الصعب الحصول على الحقيقة ومع ذلك عليه نوالها ، وينبغى تدريبه أيضاً على الفنون الحرة وقراءة التاريخ والأدب وتعلم الموسيقى حتى يتسنى له أن يكون حساساً للشعور الإنسانى وليس مثل معظم الأبطال الرياضيين الذين يشبهون الوحوش البرية . ومن خلالى هذه الفترة الأولية هناك تأثيرات ينبغى حجبها عنه مثل الموسيقى المثيرة للحواس والراويات عن الالهه ، لأنها زائفة أو تصور الالهه على أنها غير أخلاقية وفاسدة . وذلك لأن الطفل سريع الإنطباع . وينبغى حجب الشر عنه من البداية . بعد ذلك عندما يصل إلى الثامنة عشر أو التاسعة عشر سيمر بمرحلة التدريب العسكرى لتربية جسمه ، ومن العشرين إلى الثلاثين سيمر بمرحلة مكثفة من الدراسة بصفة خاصة من الرياضيات لتطهير عقله وتنظيم شخصيته وبعد ذلك فقط سيسمح له بدراسة للفلسفة (حب الحكمة) وبصفة خاصة دراسة المبادىء الأخلاقية الحقيقية . لأنه إذا لم يكن لديه تنظيم ذاتى كبير من دراسة مبدئية طويلة للحقائق الموضوعية فلن يتمكن من فهم التمييزات الفلسفية الصعبة ويستخدمها كأدوات لتحقيق الغايات الأنانية المعقولة وسيشك

= وجيش يسهر على الدولة ويحفظها من الغزو الخارجى ومن الأعداء . وبالإضافة إلى ذلك يشرف الكهنة على المراسم الدينية .

(المترجم)

فى كل ماتعلمه فى طفولته . ومن الثلاثين إلى الخمسين سيوقف دراسته ويرجع إلى حياة الشعب ويتولى وظائف فى الخدمة العامة فى المناصب الثانوية .

ويطبق ماقد تعلمه فى الحياة من حوله ، وفى نهاية هذه المدة فقط سيكون فى منصب يجعله يجلس بين مجلس الحكام الذى يحكم الدولة .

ولسنا بحاجة إلى القول بأن القلة هى التى تستطيع الصمود فى الإمتحانات التنافسية الصعبة المشابهة لإمتحانات الخدمة المدنية لأغلب المتسابقين قبل أن يصلوا إلى نهاية الطريق الطويل . وهؤلاء فقط الأكثر قدرة والأكثر ضميراً هم الذين سيصمدون حتى النهاية وينجحون فى الإختبار ويستطيعون تولى أعباء الدولة من الواضح أن هذه العملية التعليمية لاتكاد تتهم بالإفتقار إلى الكلية والشمولية ، فانها تولد زعماء مدربون على الأقل على وظائفهم ولكن هل لنا أن نتأكد أنه بعد هذه العملية الطويلة سيتمكن هؤلاء من القيادة أو الزعامة فى أهم الوظائف الإنسانية وهى وظيفة زعيم أو قائد الدولة ؟

نعم فتبعاً لأفلاطون لو إستطاعت أى عملية تعليمية إستبعاد تلك العمليات غير المرغوب فيها بأسلوب ما وتقديم من يصلح زعيما لكان ذلك خيرا ونجاحا لهذه العملية ، فالحكام يملكون أشمل معرفة ممكنة ومطلوبة للقيام بوظيفتهم على خير صورة ، وقد نختلف على بعض النقاط مثلا فى أهمية الرياضيات ، بقدر ماكان أفلاطون يعتقد أنها كذلك . ولكن هذه أمور ذات تفضيلات يمكن مناقشتها كلا على حده ، وهم ليسوا أكاديميين يعيشون فى أبراج عاجية ، وإنما يمضون خمسة عشر عاماً بين أفراد الشعب ، قبل أن يصبحوا حكاماً فيتصلون بالشعب ويشاركونهم مشاعرهم ويدركون مباشرة مشكلاتهم وحاجاتهم ، ويطبقون معرفتهم فى السياق العملى بكل وسيلة ، بالإضافة إلى

معرفتهم وخبرتهم العملية . وهناك ضمان أيضاً بأنهم حاصلون على صفات أخلاقية ممتازة ، فقد تم تدريبهم بعناية حتى لاتنشأ منهم تأثيرات شريرة تنمي ميولا غير مرغوب فيها عندهم . فالتدريب الشاق كان يستهدف تحقيق صفة النبل في شخصياتهم والمعرفة المكتسبة التي علموها طول هذه السنوات كلها في التدريب كانت أساساً وسيلة نحو غاية .

والحاكم يتم تدريبه على أن يحكم دون أن يحاول الحصول على مكاسب مادية في حكمه ، وأن يكون الدافع في الحكم عنده هو دافع الرغبة في السلطة ؟.

الواقع أن هناك أناس لا يشتهون المكاسب المادية بقدر إشتهائهم للسلطة فهم لا يريدون الثروة وإنما يطلبون السيادة والسلطة على مقدرات الناس الآخرين فكيف يتم إبعاد الحكام من الوصول إلى المنصب العالي من خلال الرغبة في السلطة ؟ حاول أفلاطون الإهتمام بهذا الموضوع فذهب إلى أن ذلك يتم تارة من خلال جعل تعليم الحكام تعليماً شاملا وتدريباً شاقاً من الوجهه الأخلاقية حتى يتسنى لهم ممارسة سلطاتهم دون التسلط بالناس ولكن تارة أيضاً يحاول أفلاطون ألا يجعل الحاكم فرداً مستبداً وذلك من خلال تأسيس مجلس للحكماء، لا يستطيع حاكم واحد فقط منهم ممارسة سلطته . إن من يشتهى السلطة لن يجدها في الحكم ولكنه يمكن أن يجدها بصورة أسرع وأسهل في المشروعات الخاصة . وهكذا حاول أفلاطون لا التأكيد فقط من إن الحكام لا يتم تدريبهم تدريباً جيداً ، عقلياً وبدنياً وأخلاقياً ولكن التأكيد أيضاً من عدم وجود دوافع أساسية تدفعهم للبحث عن المناصب العالية بسبب المال أو السلطة .

وينطبق الكثير على نظام أفلاطون في الحكم ، دعنا الآن نعود إلى الديمقراطية لماذا يقدم لنا أفلاطون مثالا سياسياً غير إنتخابي ليس للشعب فيه

حق الإنتخاب ؟ والإجابة بسيطة وهى أن الديمقراطية تبعاً لرأى أفلاطون تفشل كنظام في الحكم بسبب طبيعة الناس أو طبيعة الشعب ، فالشعب كالأغنام جاهل وغير مدرب ومن السهل قيادته ، والحكومة هي مهمة تصلح لهؤلاء المدربين فى الفن المعقد فاذا مايتم إنتخاب حكام للدولة ليسوا مدربين تدريباً ومناسباً على وظائفهم فان هذا يعد مأساه كبرى وهى تشبه الارتكان إلى المشعوذين والدجالين فى الأمور الطبية بدلا من اللجوء إلى الأطباء المهرة المتمرسين .

وإذا كان الحاكم فيلسوفا عند أفلاطون فكيف يمكن أن تتوقع إعتراف الناس به وهم ليسوا فلاسفة ، كما أن معظمهم من الغوغائيين الذين لايهتمون إطلاقاً بالبحث عن الحكمة .

لقد اتفقنا على أن الفيلسوف بالمولد يتميز عن الآخرين من خلال سرعة الفهم والذاكرة الجيدة والشجاعه والكرم ، وإمتلاكه لمثل هذه المواهب تجعله ميزاً على رفقائه من عهود الصبا ، ولذلك لابد وأن يحبه ويحترمه الآخرون حتى لو كانوا غوغائيين ، حينما يكون كرسى العرش شاغرا فانهم يقدمونه على أنفسهم ، ومع ذلك فان تولى الحكم بواسطة الفلاسفة أفضل بلا شك من شغل كرسى الحكم بواحد أو أكثر من الغوغائيين ومدى خطورة ذلك على المجتمع ستكون كبيرة .!

٣ - الرد على أفلاطون

<u>بطل الديمقراطية</u> : إننى أشعر بنفور كبير من قول أفلاطون بأن الحكومة يتم تعيينها من طبقة الفلاسفة . ولا يؤخذ فى ذلك رأى الشعب الذى أرى أنه من الضرورى أن يكون له رأى فى ذلك ، وأن وجود حكومة مفروضة عليا

من خلال أولئك الذين لم نشاركهم في الانتخاب هو شيء مخزى ، حتى لو كانت هذه الحكومة حكومة ممتازة . فنحن نشعر بالاحترام للحكومة فقط عندما نكون قد شاركنا فى إختيارها بصورة ما فى تشكيل سياستها ، كما أننا نطيع القوانين ونحترمها إذا تم إصدارها منا أو من ممثلينا ، علاوة على أننا يمكن أن ندفع الضرائب عن قناعة ، وأن نحارب ونجاهد فى الحفاظ على دولتنا إذا شاركنا فى إقامة حكومتنا وتحديد سياستها .

بطل إفلاطون : المشكلة هى أنه عندما يحكم الناس أو الشعب فان هذا الحكم يكون حكما غوغائياً قصير النظر ، عديم التخطيط ، معدوم البصيرة ، تفتقد فيه الرأى السليم والحكمة النافذة ، ويضيع الحق وسط آراء وآراء لا عد لها ولا حصر .

بطل الديمقراطية إنى أعرف نظرتك التشاؤمية للشعب ، وأعلم إعتقادك بأن قطيع الناس كثيراً ما يخطئون ، ومع ذلك فعلى الحكومة أن تعكس آراء الشعب مهما كانت ، وهذا لا يتم إلا إذا كانت الحكومة نتيجة إنتخاب حر .

بطل إفلاطون : لو أخذنا برأى الأغلبية فماذا يكون عن رأى الأقلية ؟

علما بأنه قد يصدر عن الأقلية آراء هامة . إنه حقيقى فى أن الديمقراطية بما تتضمنه من حكم الأغلبية غالباً ما تكون عادلة للجماعات المكونة للأقلية .

بطل الديمقراطية : ولكن على الأقل ، فان الأقلية لديها إحتمال أكثر فى أن تكون لها صوت موجود أكثر من أى نمط آخر من أنماط الحكومات وعندما لا يكون هناك ديمقراطية ، فيمكن قمع الأقلية بصورة قاسية ينما فى وجود الديمقراطية يتم مناقشة القضايا علانية من خلال الممثلين المنتخبين من أجل

الشعب ويتم الاستماع على الاقل إلى الجانب الخاسر . الخاسرون يمكن أن يثوروا من أجل التقييد ولا يصبحون الأغلبية فيما بعد . ولهذا فان تمثيل كافة الاراء تكون أفضل فى الديمقراطية منها فى أى نظام آخر . كما سوف نجد فى الواقع إختلافات فى الرأى وسوف تتولى الأحزاب الفائزة الحكم بكل تمكن وإقتدار .

بطل إفلاطون : لكن هذا لا يعنى أن القرار الذى تم التوصل اليه هو الرأى الصائب فاذا أدرك المنتخبون دائما أنهم لم يعاد إنتخابهم إذا لم يؤيدوا ما ترغب فيه الأغلبية وبغض النظر عن صواب أو خطأ آرائهم فان الأمر يصبح سيئا وعلى هذا النحو تفوق الكميه الكيفية وهذا ليس صحيحا .

بطل الديمقراطية : ولكن حتى عندما يرتكب الناس أخطاء ، فلو أمكنهم المشاركة فى الحكومة فان الفرصة من الاستفادة من أخطائهم ستكون سانحة لهم ، أنهم يتعلمون ويتدربون من خلال المحاولة والخطأ حتى يهتدون مؤخرا إلى الصواب ومن ثم مشاركتهم في الأمور السياسية إدراكا أوسع ، وتفهما أكبر . يقول مل فى هذه النقطة ، لو أستطعنا تدبير مستبد صالح لكانت الحكومة الاستبدادية هى أفضل شكل من أشكال الحكومات ، فوجود حاكم متميز وصادق يوفر حكما فاضلا للدولة ، عادلا ، يختار الإنسان المناسب فى المكان المناسب ، ويهتم بالاشراف والمتابعة . لكن إفرض أن انقلب هذا المستبد من صالح إلى طالح أتدرك مدى خطورة ذلك ؟

بطل أفلاطون : عندما تطلق على الديمقراطية السيئه بأنها أحسن من أفضل حكم فردى مطلق فهذا يبدو لى مثل إقتطاع أنفك لتشويه وجهك ، فهدف الحكومة فى المقام الأول هو معالجة الشئون السياسية بحكمة بقدر المستطاع

لأجل صالح الشعب . وأى شكل من أشكال الحكومة يمكنه القيام بهذا العمل يعد أفضل شكل من أشكال الحكومة ، ولو كان بامكان أسلوب الحكم الفردى المطلق بطريقة أو أخرى أن يفعل الافضل ، عندئذ ، فهذا ما يجب أن يكون موجوداً لدينا .

صاحب الديمقراطية : لكن الحاكم المنتخب أفضل على كل حال ، فاذا حدث وأن ارتكب خطأ فان على الشعب أن يطيح به ويأتى بغيره كما أن الامور فى الدولة الديمقراطية يتاح مناقشتها علناً فى كل مجال . أما بالنسبة للحاكم المستبد فهو لا يذعن للأمة ، ولا ينصاع للشعب ، ولا يستمع لنصح ، يستعمل البطش والتنكيل مع المعارضة .

حقا قد تكون الديمقراطية معرقلة وبطيئة ، لكنها يجب أن تكون كذلك لأن حكم الكثرة يواجه بتنوع شاسع من الآراء عكس الحكم الاستبدادى الذى لا يهتم بالناس ولا بميلهم ولا بالاجتماعات الشعبية وتصدر أحكامه سريعة نافذة فعالة . ويجب أن نضع فى إعتبارنا أنه لو وجد مستبد صالح واحد فان باقى المائة لن يكونوا إلا حكاما مستبدين طالحين .

بطل أفلاطون : هل تصر على أنه يجب أن تكون كل الحكومات حكومات ديمقراطية مع أن الديمقراطية تعنى الجهل والفساد وإساءة الحكم والفوغائية ؟

تذكر الاحداث الاخيرة فى باكستان ، فلقد كانت الديمقراطية فاسدة كلية ، معظم الناس كانوا أميين وليست لديهم أى فكرة عما ينتخبونه وعن سياساتهم وكان الفساد عاما وبعد ذلك جاء حاكم مطلق وكان رجلا شهما من

الجيش وسيطر على الموقف ، وأسس أجهزة ، وتخلص من المسئولين الفاسدين بطرق عديدة . فازدهرت الدولة ونمت وأصبح الشعب نفسه أسعد حالا فهل نقول أن الحاكم المطلق كان لا ينبغي له تولي مسئولية الحكومة وكان من الافضل له القيام بعمل أشياء أخرى ؟

بطل الديمقراطية : عندما يتولى حاكم الحكم فهو عادة ما يكون بعيداً كل البعد عن الكرم والشهامة ويستغل الشعب في خدمة غاياته . وإذا كان قد بدأ هكذا فنادراً ما يستمر طويلا مع هذه الحال .

وإذا كان مل يعتبر الحاكم المستبد الصالح أفضل من الحاكم المستبد الطالح فأنى أعارضه ، لان الحاكم المستبد الصالح يخدع الناس ويجعلهم مضللين معتقدين بأن حكمه هو أفضل حكم ممكن ، في حين أنه لا يكون كذلك .

بطل أفلاطون : إننى أعتقد أنك ما زلت تقص من أنفك ليلائم وجهك فأنت تريد الديمقراطية حتى حينما لا تكون الديمقراطية أفضل شيء لكل الشعب ولكن لماذا لا تكون الديمقراطية هي الأفضل لكل الشعب ، ما سأجيب عليه : أنه لكى يتم إدارة الدولة ديمقراطيا فيلزم أن يتم ذلك من خلال متخصصين فنحن لا نختار الأطباء على أساس إنتخاب شعبي وإنما يتم ذلك من خلال دراسة وتدريب يعدان الفرد لكي يكون طبيباً ، ولا يمكن أن نسلم أنفسنا لجراح إلا إذا كان مؤهلا ومدربا على ذلك والأمر بالنسبة للمجتمع أكبر وأخطر من ذلك وعليه لا يجب أن نختار أو ننتخب الحاكم ، وإنما يجب أن يكون الحاكم مدربا ودارسا .

بطل الديمقراطية : إننى أسلم بالطبع أنه ينبغي تدريب الحكام تدريبا جيدا

لكى يستطيعوا القيام بوظائفهم على خير ما يرام ولكننى أشك فى إمكانية ألا يكون هناك إلا حاكم واحد مستبد فان حكمه لن يكون سليما مهما كان صالحـا والأسوأ من ذلك أنه قد ينظر فى صالحه الخاص دون مصالح الشعب .

بطل أفلاطون : لقد اهتم إفلاطون بمشكلات الإستبداد والخلافه ليس من خلال حاكم واحد فقط له السلطة المطلقة . ولكن من خلال تولى مجلس الحكماء أمور الدولة وصل كل فرد معهم إلى السلطة العليا على أساس سلسلة الإختبارات والإمتحانات الدقيقة .

بطل الديمقراطية : نقطة جوهرية لم يناقشها أفلاطون مطلقـا إذ يمكن أن تتدخل أنماط فسادات عديدة .. إننى سأجعلك تختار الإمتحان إذا فعلت كذا كذا ، أننى سوف أخبرك ما هو الإمتحان القادم بثمن معـين ، ونقطة أخرى وهى كيف يبدأ هذا النظام ؟ فكيف يتم إحالة الحكام القدامى من العرش لكى يفسحوا الطريق لمجلس الحكماء عند إفلاطون ؟ بالنظر إلى الفترة التعليمية الطويلة المطلوبة ، سوف يستغرق ذلك وقتا طـويلا بلاشك . ومن هـذا الذى سيتحكم فى مجالس الحكماء بعد دخولهم فى الحكومة ؟ وكيف لنا أن نتأكد أنهم سيواصلون النظام الاسبرطى القاسى الذى وضعه إفلاطون لهم؟ ما الذى سيمنعهم من الفساد ؟ ومن سيوقفهم ؟ هل الجيش ؟ ولكن الجيش فاسد أيضـا وأكثر قابلية للفساد من الحكام أنفسهم وتذكر أن الشعب ليس لديه أى وسيلة لكبح نشاطات الحكام ونظراً لأن الحكام لايحيبـون للشعب أى شىء فمن ذا الذى يقف أمامهم ؟ ثم أيستطيع الحاكم أو الهيئة الحاكمة أن تعيش بلا زواج ولا أطفال ولا أموال ؟

الواقع أن هذا من الصعوبة بمكان كبير. وإذا شرع الإضمحلال والفساد

فى البدء ، فلن يكون للشعب ملاذ سوى سفك الدماء والثورة ، تلك الثورة التى سيواجهها الحرس أو الجيش بكل قوة ويقضى عليها لأن الجيش يساند الحكام دائما لأن رزقهم يتوقف عليهم . إننى أسلم معك بوجود صعوبات فى النظام كما وصفه أفلاطون .

بطل أفلاطون : خصوصاً إذا تناولنا التفصيلات فمجرد أن تتفق معى على أفضل أشكال الحكومات فاننى أعتقد أننا نستطيع حل هذه التفصيلات ولكن دعونا نلتزم بالمبادىء .

بطل الديمقراطية : إننى أنادى دائما بأن الشكل الديمقراطى هو أفضل أشكال الحكومات .

بطل أفلاطون : إننى أعتقد أن الغاية من فن إدارة الدولة واضحة مثل وضوحها فى أى مكان آخر . فغاية الحكومة هى الإهتمام برفاهية الشعب وخدمة مصالحه ومن المؤكد أنك تتفق معى فى ذلك .

بطل الديمقراطية : طبعاً ان الحكومة تعمل على تحقيق رفاهية الشعب وليس لزيادة ثروات أعضائها لكننى أضيف أن أعضاء الحكومة لا يستهدفون تحقيق رفاهية الشعب وحسب ، بل انهم هم الذين يضعون ويحددون هذه الغايات نفسها ، كما يحددون وسائل بلوغ تلك الغايات .

بطل أفلاطون : ولكننى سأذكرهم مرة أخرى بأفلاطون ، فالناس مع كل جهلهم وعدم اكتراثهم لا يعرفون ببساطة ماهو صالحهم ، وماهى الغايات التى ينشدونها ووسائل بلوغها .

بطل الديمقراطية : إننى أتمسك بأن يترك للشعب تحديد غاياته وتحديد

وسائل تلك الغايات ، وإن كان عن طريق ممثليه المنتخبين على الأقل .

بطل أفلاطون : ولكنك تعترف بالتأكيد بأن الشعب وممثليه المنتخبين لهم مساوئهم كما أنهم يرتكبون أخطاء لاحصر لها.

بطل الديمقراطية : بالطبع فان تاريخ أى ديمقراطية ملىء للغاية بأمثلة لهذا الضعف . ولكننى متمسك بأن أى شكل آخر من أشكال الحكومة سيرتكب أخطاء أكثر من خلال إساءة إستغلال السلطة ومن خلال القرارات السيادية العليا التى تم إتخاذها بدون إستشارة الشعب ، ومن خلال الفشل فى تهذيب طاقات الشعب من أجل الحكم الذاتى ، وبالطبع فان الموقف موقف غير مريح ولا يهم نمط الحكومة التى لدى المرء وعندما لا يستطيع الشعب نفسه أن يقوم بالمهمة وإنما يقوم بها حاكم مستبد فان عوامل الفساد والإنهيار والظلم ستسود الدولة . إن الديمقراطية هى أقل الأنظمة الحكومية فساداً .

بطل أفلاطون : هنا تكمن جذور إختلافنا ؟ فالديمقراطية ليست أفضل شكل من أشكات الحكومات لأن الناس لا يعرفون مصالحهم الحقيقية . ولقد رأينا من قبل وجود هذا على المستوى الفردى وبنفس الأسلوب ، يتم تكراره عدة مرات على المستوى السياسى والإجتماعى . إننى أعترف بأنه يجب على الحكومة خدمة مصالح الشعب الذى وصل من الحكمة ونفاذ البصيرة حداً يجعله قادراً على معرفة مصالحه .

بطل الديمقراطية : أنت على صواب فى أن حكم الديمقراطية هو أساس إختلافنا . فحقيقى أن الشعب قد يقوم بمفاسد وأخطاء مأسوية لاحصر لها ولكن إذا لم يعرفوا مصالحهم فهل يعرف تلك المصالح ذلك الذى يقودهم ؟

وحتى لو كان يعرف فمن ذا الذى يخبرنا أن هذا الحاكم الأوحد يعرف مصالحنا بصورة أحسن مما نعرفها ، وكيف يمكنه أن يفرض خططه وأوامره على الشعب كله ؟ وهل من المعقول أننا لانجد من بين أفراد الشعب جماعة أو أكثر لها من نفاذ البصيرة وقوة الرؤية ماهو أكثر مما هو موجود عند الحاكم ؟

العلاقات بين الأمم

فى كل دولة نجد قوانين يلتزم بها الناس ، كما نجد مهاماً عديدة مثل الجسور والطرق العامة ومكاتب البريد والأمن وغيرها . نعم هناك حكومات طالحة تكبل المواطنين بالقيود ولاتقدم أفكاراً إبداعية ولاتحقق رفاهية الناس ومع ذلك فوجود مثل هذه الحكومة أفضل من عدم وجود حكومة على الأطلاق . هناك دول مختلفة ذات حدود محددة وحكومات مميزة منتشرة فى أرجاء العالم .

وبازدياد سكان العالم وبازدياد إتساع حجم الدول تصبح مسئولية الحكومة ضخمة في أرجاء العالم وتتشعب مهامها وعلينا الآن أن نتأمل مايلي:

تزداد سلطة الحكومة بشكل لايرد على خاطرنا هذه الأيام وهذا يكون في الحكومة المعينة وليس فى الحكومة المنتخبة ، ففى الولايات المتحدة مثلاً تتركز سلطات أكثر وأكثر على الفرع التنفيذى فى الحكومة أما الفرع التشريعى وهو منتخب مباشرة من الشعب فانه يكون بطيئاً للغاية ومعرقلا فى إتخاذ القرارات الضرورية والسريعة فى حين أنه يصبح أقل تمثيلا بصورة تلقائية نظراً لأن عضوا واحدا من أعضاء الكونجرس يمثل عدداً متزايداً من الناس بصورة مطردة ، وعدد مكاتب ووكالات الحكومة من الفرع التنفيذى تنمو وتخطو خطوات سريعة وكلما أصبح الشعب أكثر عدداً كلما

إبتعد أكثر عن أعمال الحكومة وكان أقل مقدرة على فهم تلك الأعمال .
وتميل الشعب فى هذه الحالة إما أن يصبح سلبيا لايبالى بأمور الحكم إلا فيما ندر وحينما تحدث أحداثاً عظاماً لاتكون للاحتجاجات والبرقيات الاصدى قليل جداً . ويكون الموقف أكثر سوءاً فى حالة الحكومات غير الديمقراطية، حيث يلجأ هؤلاء إلى تعذيب الشعب وقمع أى حركة البقيـة بالبطش وإما تتحول البـاقية إلى أناس مستسلمين ينافقون الحكم ولايكترثون بقضية أو مبـدأ .

يمكن لأى طاغية أن يستخدم أساليب القمع العنيفة ضد المتمردين بحيث يرهب البقية حتى تخضع خضوعا أعمى للنظام ، ويمكنه أن يستخدم وسائل الاعلام المختلفة (صحافة ـ إذاعة ـ تليفزيون) فى نشر ارأى الواحد ومنع الآراء المخالفة من الظهور. ويمكن للقادة شن الحروب على الرغم من عدم رغبة شعوبهم فى هذه الحروب فتأمل الموقف الآتى :

هناك شخصيتان لاتريدان التشاجر فهما يتوقان فقط إلى السلام ولكن القادة يرغبون فى توسيع نطاق سلطتهم ، أنهم يريدون الحرب ، ولأنهم ليسوا مسئولين عن الشعب (سوى الحكومة الديمقراطية) فيمكنهم إذا كانـــوا يسيطرون على بوليس سرى قوى، وجيش قوى، ويسيطرون على مجموعة من الوكالات الحكومية ذات الكفاءة فانهم سوف يدخلون الحرب ويقتلون الآلاف من شعب وجيش الدولة الأخرى . مع أن الشعبين قد لاتـكون لهما رغبة فى الدخول فى هذه الحرب .

فلماذا يجب أن يختلف القادة عن الشعب ككل ؟

أجل التعطش إلى الدماء ؟ أو من أجل التوسع ؟ أو من أجل السلطة؟

أعتقد أنهم يفعلون ذلك من أجل الفخر والسلطة وبذلك تكون الحالة الطبيعة الأولى التي صورها هوبز (وهي حالة القتل والبؤس والتشريد) مستمرة في دول العالم حتى الآن في تلك الحروب المدمرة التي تقام بين حين وآخر بين الدول المختلفة . وهناك بالطبع الأمم المتحدة وهي ليست ذات سلطة عسكرية وإنما يملك فقط سلطة أكبر مما تبدو عليه للوهلة الأولى فهي تبحث المنازعات وتعمل على تعبئة الرأى العالمي ، ولكنها لاتستطيع التحكم في سلطة المتنازعات والزام الدول بقراراتها والنتيجة هي أن دول العالم تظل في حالة حرب وقتل كما كان الأمر في حالة الطبيعة الأولى كما صورها هوبز . فكل دولة تخشي ولا تثق بالدولة الأخرى ، فالدولة التي ليست لها أدنى رغبة في التعدي على أي دولة أخرى تبني جيوشا ضخمة وقواعد للقذائف وتنفق نصف دخلها القومي على عمليات التسلح لكي تحمي نفسها ضد أي هجوم محتمل في دولة أخرى .

عند ما ترى الدولة ٢ استعداد الدولة ١ للهجوم عليها فانها تعمل على تسليح نفسها وتستهلك ميزانيتها في هذا الأمر ، وعندما يبلغ الدولة ١ هذا الاستعداد فانها تقوم هي الأخرى باستنزاف مواردها من أجل الحصول على أسلحة أكثر فتكا وحيوية وتدميرا . وهكذا ينتهي الأمر بتخريب اقتصاد الدولتين .

والواقع أن الحرب يمكن أن تستمر بين دولتين أو أكثر ومادامت حالة الطبيعة موجودة بين الدول فان الحرب سوف تهدد الجميع يساعدها في ذلك عدم تدخل القوى العظمى لوقفها . والآن تأمل في هذا المثال :—

إن الطفل جوني يحب إقناع الطفل بيلي بالنقاش ، نظراً لأن جوني مقتنع تماما أن الصواب في جانبه ولكن الطفل بيلي لن يستمع إليه ، فهو

لا يجيد النقاش أو المجادلات وإنما يجيد فقط استخدام القوة . فلو استطاع جونى هزيمة بيلى فى شجار عندئذ ربما سيوجه بيلى احتراماً كافيا لجونى كى يستمع اليه أو على أن حال يقوم باطاعته . ولذلك فلو كان لجونى أى فرصة فى تفكيره فى أن يكون لديه أى تأثير على بيلى فسيتحتم عليه تعلم الشجار حتى لو كان سيفضل الأضطلاع بأشياء أخرى وحتى لو كان يحتقر إستخدام القوة الجسمانية كأسلوب لتسوية النزاعات . فاذا لم يتعلم الشجار، فلن يوجه بيلى إليه سوى الإحتقار بالاضافة الى أن معرفة بيلى بعدم قدرة جونى وعجزه عن الشجار سيجعل جماعات أخرى تنضم إليه لسحق جونى ولكى نتأكد من أن بيلى قد يكسب جونى ، فهذا لا يبرهن على من منها على صواب ومن منها على خطأ ، فربما يكون جانب بيلى فى الجدل هو الجانب الافضل وربما يكون العكس ، لكن حقيقة فوز بيلى فى الشجار على جونى يظهر فقط ، أن بيلى أقوى وأكثر مهارة فى الشجار وحسب .

نعم ، قد لا يكون للحق فعالية فى العالم إلا إذا ساندته القوة .فبدون القوة فقد يتدمر الحق ذاته أو الصواب ذاته ولو لم يقهر الحلفاء القوة كى ينتصروا على المانيا النازية ، لكان الحق قد أنهار وما استطاعت القيم المتحضرة أن تحيا أو تنتى .

ونحن لدينا نفس الموقف على نطاق أضيق فى الأفلام الغربية التلفزيونية فالقناص المسلح يحاول « أن يكون مستقيما » ، ولكن الآخرين لن يكنوا له احتراما إلا إذا انتصر عليهم فى قتال شرس ، وهو يحارب ضد إرادته وذلك لكى يجعل السلام فعالا وهنا تكمن مأساة الحرب فمن يملك القوة قد لا يملك الحق .

وهناك فى المواقف التاريخية ما يؤكد هذا ، فالحضارات الراقية ، تعتبر أن مجرد النقاش أو الجدل سيحل كل قضاياها ، خصوصا وأن تلك القضايا من النوع النبيل الذى يمكن أن يفوز على القوة فى أى صراع فكرى . كما أنهم رأوا أن الحرب مسألة بربرية وغبية ومهلكة تتجاوز الأفعال الإنسانية الأخرى وتهدمها . لكن الذى يحدث بعد هذا هو شن الحرب عليهم من الجار الذى ينظر إلى القسوة على أنها المثل الأعلى ، حينئذ تنهار الدولة الحضارية وتهدم قيمها .

ومع ذلك كان هؤلاء بالتأكيد على صواب فى إستهجانهم للحرب ، فما الذى يمكن أن يكون أسوأ من الحرب ؟

الواقع أنه لايهم مقدار الصواب الذى كانوا عليه ، فعندما تهاجم دولة أخرى دولتك ، فينبغى عليك أن تحارب وليس هناك بديلا آخر ، فالمثاليات التى تعتنقها لا يمكن أن تكسب القوة الصرفة ، ومع ذلك فإن استهجانك نفسه للحرب قد يكون وسيلة أو أداة لاستبعادك واستبعاد كل هؤلاء الذين يشاركونك وجهات نظرك ، وذلك حينما تعرف أى قوة معادية ذلك الاتجاه السلبى الذى أنت وغيرك مما يماثلك عليه . ومن هنا تكمن مشكلة العلاقات الدولية .

الحقوق

لقد بدأنا فى الجزء السابق من خلال تقديمنا للدولة كأداة تخدم المصالح المتبادلة لأولئك الأشخاص الذين ينتمون اليها ، ولكن يمكن القول بأن هناك وظيفة أخرى وهى أنها تحمى حقوق أفرادها والحقوق العامة التى يجب أن تتوفر الدولة على حمايتها للأفراد هى .

حقوق الحياة والحرية والسعى وراء السعادة والملكية .

ولكن ماذا نقصد بقولنا أننا نملك حقوقاً معيناً ؟ فلو قال شخص ما « ليس لك الحق فى الحصول على دخل من هذا المصدر فى كاليفورنيا، ولكن لك هذا الحق فى ولاية نفادا » فمن الواضح أنه يتحدث عن « حق قانونى Legal Right » وأنه يقصد أنك يمكن أن تطالب بهذا الحق قانوناً تبعاً لقوانين ولاية ما ولكن ليس طبقاً لقوانين ولاية أخرى . ولكل عندما يتحدث الناس عن الحقوق التى يمتلكها كل فرد بصورة متساوية، فهم لا يقصدون التحدث عن الحقوق القانونية التى يحددها القانون القائم والذى يختلف من مكان إلى آخر ومن دولة إلى أخرى ، كما لا يقصدون التحدث عن الحقوق الشرعية ... إنهم يقصدون الحقوق الأخلاقية أو ما يسمى بالحقوق الطبيعية ، وهى حقوق يمتلكها البشر باعتبارهم كائنات بشرية .

إن الحق له جانب مقلوب وهو الإلزام فلو كان لرأى شخص معين حق معين ، فى هذه الحالة لا يحق لشخص آخر وهذا إلتزام منه « أن يتدخل فى ممارسة هذا الحق . فلو كان لدى حق فى الحياة، عندئذ فالآخرين لديهم إلتزام بألا يحرمونى من هذا الحق، وإذا كان لدى الحق فى التعبير الحر عن إفكارى « فى هذه الحالة » يلتزم الآخرون بعدم التدخل فى حق هذا . وبالطبع ، ينطبق نفس الشىء على حقوقهم . إذ أن على أن التزم بعدم التدخل فى ممارسة الآخرين لحقوقهم . وهنا يكون الإلتزام متبادلا : التزام الآخرين تجاهى « والتزامى تجاه الآخرين .

علينا أن نبحث الآن عما إذا كانت الحقوق الطبيعية مطلقة أم مشروطة ، وعما إذا كانت مقبوله أم لا ، وعن إمكانية وضعها ضمن اطار نظرية المنفعة .

١ - حق حرية الكلام

دعنا نفحص تفصيلا حق حرية الكلام ، ذلك الحق الذى أيده أغلب الناس . « فلكل كائن حى » كما يزعم أصحاب نظرية حرية الكلام « له الحق فى التعبير عن آرائه بحرية وبدون تهديد أو قسر من أفراد آخرين أو من الدولة . وهو أيضاً ليس له الحق فى فرض آرائه عليهم لأنه بذلك يتدخل فى حقوقهم ، ولكنه يملك الحق فى أن يقول ما يحلو له مادام الآخرين ليسوا مجبرين على الإنصات إليه أو مجبرين على قبول ما يقوله .

ولقد كان جون ستيوارت مل أقوى مناصر لحق حرية التعبير هذه كما جاء فى مقالته « عن الحرية On liberty » . ولقد ذهب مل إلى أن هذا الحق غير محدود وأن أولئك الذين يحاولون قمع التعبير عن الرأى الحر ، هم تحت كل الظروف قوم مستهجنون ، ويرى مل أن التعبير الحر لا يعبأ بأغلبية أو أقلية إذ أن هذا الحق مكفول للجميع ، حتى لو عبر فرد واحد بحرية عن رأيه أمام جميع الناس ، فليس من حق الناس إسكات هذا الصوت الأوحد أو تغييره . ويرى مل أنه من المحتمل أن يكون الرأى الذى تحاول السلطات قمعه رأيا صادقا ، وأن الناس الذين يقمعونه لا يؤمنون بأنه كذلك ، ولكنهم إناس ليسوا معصومين من الخطأ . والناتج مليء بأمثلة لرجال تولوا السلطة واعتقدوا أن وجهات نظرهم معصومة من الخطأ وبناء على ذلك قمعوا رأى الأقلية ، الذى ظهر مع مرور الزمن أنه كان رأيا صائبا . ولنا أن نتساءل هنا : لماذا اعتقد الحكام دائما أن إرادتهم كانت صادقة تماما ؟ فلقد كان برهانهم عادة ناقصا تماما وأحيانا كان يفتقر إلى الكمال كلية (فى الواقع ، كلما كان هناك برهان قليل على صدق وجهة نظر كلما حاولت

السلطات التى أرادت أن يتم قبول فرضه بشدة على الآخرين وعملت على اضطهاد المنشقين ، نظراً لأن السلطات لا يمكنها مناشدة أو مخاطبة العقل وبناء على ذلك ، لا بد أن تسحق المعارضة من خلال القوة الصرفة) .

فيما يختص بالآراء السياسية والدينية بصفة خاصة ، تلك الآراء التى عادة ما يركزون على قمعها ، هناك دائما رجال أزكياء وقادرين على الإتيان بمبررات لوجهة النظر المعارضة . وبناء على ذلك تقوم الدولة أو الحكومة بقمع هذه الآراء فاذا كانت السلطات لا تخشى من أن وجهة النظر المعارضة صادقة ، فلماذا تتشوق إلى قمعها ؟ ولماذا لا تناقش وجهة النظر هذه فى وضح ضوء النهار فاذا كانت زائفة ، فيمكن لكل فرد أن يرى زيفها بوضوح ؟ وخلاف ذلك ، أليس من المحتمل أن تخشى السلطات لا شعوريا من أن يكون الرأى الآخر صائبا وأن يكون رأيهم خاطئا ، ولذلك تعمد إلى قمع الرأى الآخر بدلا من أن تعترف بأخطائها .

ولكن قد يعترض « ناقد » مل ويقول « حقيق أننا لا يمكن أن نتأكد من صدق رأى فليس ثمة شيء مؤكد أبدا » ولكن يجب علينا أن نتصرف على أساس الإحتمالات الواقعة . فلا يمكن لأحد أن يقترح بأننا يجب أن نتجاهل صرخه لطلب النجاة لأننا لسنا متأكدين من ذلك تماماً فقد يكون هذا مجرد هلوسة . وبنفس الأسلوب فلو يرى أن وجهة نظر معينة ذات احتمال كبير فى أن تكون زائفة ، عندئذ ، يلتمس لنا العذر فى قمعها . فنحن نتصرف على أفضل قدرة لدينا ، ونحن نتصرف على أساس أننا نعتقد بأن هناك دليلا نعتقد كافيا ، وهنا تأتى نقطة ، نتصرف عندها من واقع أغراض عملية كما لو كنا نعرف أن وجهة النظر هذه صادقة وفى هذا الموقف الذى نقوم بتبريره نلتمس

العذر فى إجبار كل فرد على قبوله » . ولكن الأمر عند مل ليس على هـذا النحو، فهناك اختلاف كبير بين افتراض صدق رأى ، لأنه لم يتم دحضه ، بعد تقديم كل فرصة لمهاجمته وبين الإفتراض بصدقه لكى لا يسمح بمهاجمته . الإفتراض الأول سليم ومعقول والثانى ليس كذلك .

ولكن قد يقول « ناقد » ما ، هنـاك بعض المعتقدات التى على الرغم من أننا لا يمكن أن نتأكد من زيفها تماما ، فانها تضر بالمجتمع إلى حد أنه يجب قمعها من أجل الحفاظ على الأخلاق أو حتى الحفاظ على الحضارة ذاتها . فمثلا ربما ، لا يمكننى البرهان على أن الإعتقاد الدينى صادق وأن الإعتقاد المضاد له زائف ، ومع ذلك يمكننى أن أقتنع بأن رفاهية المجتمع تعتمد على التعـاليم الدينية . وبناء على هذا ولأسباب نفعية . وإن لم تكن لأسباب الصدق سوف يتم إلتماس العذر لى من قمعى للآراء المخالفة للدين .

والواقع أن هناك أضرارا كثيرة تنجم عن قمع الأراء حتى ولو كانت زائفة وحتى بالنسبـة إلى هؤلاء الذين لم يتعرضـوا بعد لهـذا القمع . فاذا كانت السلطات تصدر رأيا رسميا ، فانها سوف تضطهد أى آراء معارضة — هنا قد يكتب البعض آراءهم خوفا ، وقد يصدرها البعض سرا ، والقليل منهم يتحمل العذاب والموت فى سبيل تمسكه بوجهة نظره . الواقع أن قمـع وجهـات النظر أمر خطير من الناحية الأخلاقية والتربوية والسيـاسية والاجتماعية والثقـافية . ومع ذلك يجب ألا نخرج تماما بسب تلك الحرية عن عادات وتقـاليد المجتمع وألا تتأتى بنا حريتنا إلى هدم قيم المجتمع .

يقول مل « لكن أولئك الذين ينشقون عن الآراء التى تعمـل على ربط النسيج الأخلاقى فى المجتمع هم أفراد أشرار لأنهم يضعون حريتهم الفردية فوق

رفاهية الشعب » ومع ذلك قد يكون هذا الإتهام غير صحيح . فقد تكون النظرة المنشقة صادقة ولو كان الأمر كذلك ، فمن الضروري أن يعرفها الشعب على المدى الطويل ، وقد يؤدي إلى رفاهيته ونفعه . وحتى لو كانت تلك الآراء كاذبة ، فان قمعها قد يؤدي إلى شر أعظم من تركها . هناك رأى آخر يقول أننا يمكن أن نحصل على الحقيقة من خلال محنة جهنمية وإضطهاد كبير وأن على كل حقيقة أن تجتاز ناراً متأججة بعد أن يتم قبولها ، وانه يجب أن يعلنها صاحبها بكل قوة ووضوح متحملا فى ذلك كل رخيص وغال .

إن هذا الرأى يخالف الرأى الذى يقرر ضرورة إستخدام القمع لكبت الآراء المعارضة ولو لعدة قرون . ولكن أتنتصر الحقيقة دائماً على الإضطهاد؟ لا أظن ذلك فالتاريخ ملىء بأمثلة على حقائق أخمدها الإضطهاد إن لم تكن قد قمعت للأبد ، فهي قد تختلف لقرون عديدة . وعندما نتحدث فقط بصدد الأراء الدينية نجد أمامنا حالات كثيرة . فلقد إنتشر الإصلاح على الأقل عشرون مرة قبل لوثر وأخمد بعد ذلك . فلقد أخمدت حركات أرنولد بريسكا وفارا دولكينو (أوورولسينو) وسافونا رولا Savonarola وأيضا أخمدت حركات كل من آل الالبيجواز ، وآل النورواس وآل لولاردس وآل أكاسيت ، وحتى بعد لوثر أخمد الإضطهاد كثيراً من الحركات إلى أماكن مختلفة ، فلقد تم إقتلاع البروتستانية من جذورها فى أسبانيا وإيطاليا وفلندا والنمسا وكان يمكن أن تقتلع من إنجلترا لولا وجود الملكة مارى ولولا موت الملكة اليزابيث .

ولكن إذا كان الرأى الذى تم قمعه رأياً زائفاً أو كاذباً ، ألم يكن التصرف الذى تصرفه ذلك الذى قام بفعل القمع سليما ؟ يجيب مل : لا . لأن

ذلك الذى قمـع الرأى أخطأ تارة بسبب أنه لم يكن يعرف حقيقة هذا الرأى تفصيلا حينما قام بقمعه وأخطأ تارة أخرى لأن قمـع الآراء يؤدى إلى العقم وعدم التجديد .

مخاطر إبداء الرأى الحر :

١ ـ هناك أخطار تنشأ فى المقام الأول من الحكومات ، فأولئك الذين يتولون السلطة عادة مايرغبون فى أن يظلوا فيهـا دائما . ويتم ذلك من وجهة نظرهم فى قمع كل رأى يخالفهم أويعرض حكمهم للزوال ، وذلك من خلال إستعمال العنف .

٢ ـ ولـكن المخاطر ليست ذات مصدر حكومى وحسب فهناك الرأى العام أو رأى الغالبية التى يصعب فى وجودها إبداء آراء فردية تخالفها .

٣ ـ وحتى عندما لاتتدخل الحـكومة ، فان وسائل الإتصال الجماهيرية الموجودة فى عهدنا هذا يمكنها إحتكار الرأى العام والذوق العام ، وبناء على هذا تمنع كل وجهـات النظر المعارضة من الوصول إلى دائرة إهتمام الناس ، باستثناء وصولها إلى عقول قليلة مستقلة وخلاقة . هل حق التعبير عن النفس بحرية حق مطلق لاحدود ؟ وهل يجب على المرء أن يعبر عن أى رأى فى أى وقت ؟ وهل نسمح للفرد بالثورة على نظام الحكومة وقلبه ؟ وهل للفرد الحق فى القضاء على الحياة المعنوية للشعب أثناء حالة الحرب ؟ وهل للفرد الحرية فى التصنت على جاره لمعرفة أسرار حياته الخاصة ؟ وهل للفنـان الحرية فى التفوه بألفاظ نابية ؟ وهل نسمح للناس بأن يتناولوا الهيروين أو يرتكبـون الجرائم ؟ وهل للفرد الحق فى أن يـكون حراً فى تزييف الآراء والمذهب ؟

وهل يجب أن تكون حراً في صرختك « النار » « النار » فى حين أنه ليس هناك نار مشتعلة مطلقة ؟

إن مثل هذه الأمثلة تبين بوضوح أن حق التعبير عن النفس بحرية ليس مطلقاً وإنما هو حق محدود ، وأن حريتنا فى التعبير تكون مرتبطة بحريات الآخرين الذين لهم نفس الحقوق أيضاً .

حقوق أخرى

لقد فحصنا تواً بشيء من التفصيل الحق فى التعبير الحر عن الرأى وباختصار أكثر فسوف نقوم الآن بفحص بعض الحقوق الأخرى وهى :

١ – «الحق فى الحياة»: يقال غالباً عن هذا الحق بأنه أهم الحقوق، الحقوق الأخرى تتوقف عليه، فلا يمكن للمرء الإستمتاع بالحقوق الأخرى لو كان ميتاً . ولكن تنشأ مشكلة فى الحال وهى إذا كان لنا جميعاً الحق فى الحياة فماذا عن القاتل الذى سيعدم على الكرسى الكهربائى ؟ فلو قال أحد أن له الحق فى الحياة فانه لن يتأثر بذلك لأنه يرى أن حياته على وشك أن تسلب منه .

بالطبع ، سيقول الكثيرون بأنه من خلال إعدامه تم إلغاء حقه في الحياة وسيقول المعارضون لعقوبة الإعدام بأنه لم يفقد حقه في الحياة ، ولكنه فقد فقط حريته فى أن يسير بحرية بين مواطنيه . ولكن إذا كان القاتل يفقد حقه فى الحياة ، فالحق فى الحياة ليس حقاً مطلقاً ، إذ أن هناك ظروفا لا ينطبق تحتها هذا الحق . وعلى كل فحق المرء فى الحياة لا يشتمل على الحق فى قتل أناس آخرين وهكذا يحرمهم من حقهم فى الحياة نظراً لأن هذه الحقوق المطالب بها حقوق عامة فى إتساعها، حتى لو لم تكن مطلقة ، لو كان

المرء يؤمن بأن الحق فى الحياة حق مطلق،فانه سيواجه موقفاً محيراً ، فالدولة تدفع الشباب للحرب ، و إحتمال فقد الكثير منهم لحياتهم كبير . وبالطبع ، يقول المرء : ليس من حق الدولة سلب حياة هؤلاء الجنود لأنهم لم يرتكبوا أى جريمة ولو سلمنا بأن الدولة ليس لها الحق فى شن حرب عدوانية فماذا يكون الأمر بالنسبة للحرب الدفاعية ؟

قد يقال إن الآخرين قد تعدوا على حقك فى الحيـاة وذلك فانك تملك الحق فى أن تسلبهم حياتهم ، ولـكن لنسلم بأنهم خسروا أو فقدوا حقهم فى الحيـاة ليس الجنود بل القـادة . فماذا عن حقك أنت إذا كنت واحداً من الجنود المدافعين ؟ بالتأكيد فان الشخص الذى يطالب بحق غير محدود يقع فى نقطة محرجة هنا . ولكنك إذا لم تحارب ، سيستولى الغزاة على بلدك ، وماذا سيحدث لحياتك فى هذه العملية ؟ فما قيمة أنك ماتزال تملك الحق فى الحيـاة وأنت على وشك أن تقتل ؟

أليس الإعلان عن مثل هذا الحق فى مثل هذه الظروف إلا مجرد كلمات جوفاء ؟ يميل المرء إلى التعجب إذا تم مواجهته بمثل هذه الأسئلة ويقول « كفى هذه الأحاديث عن الحقوق ، دعنا نتحدث فقط عن المنفعة فهذا يكفى . فعندما تكون هناك منفعة من خلال شن الحرب، وهذا نادراً ما يحدث ، عندئذ ينبغى شن هذه الحرب ، فمثلا فى معركة بريطانيا ضد ألمانيا النازية . فعندما تنشب مثل هذه الحرب ينبغى أن يـكون هناك تضحيات فى الأرواح ، ولا تدعنا ندخل أى أساطير عندما نتحدث بصدد الحقوق » .

فماذا سيقول النفعى بصدد هذا الموقف ؟ فهو من المؤكد سيصر على القيمة الكبرى جداً للحياة البشرية فلو مات شخص ، فلا يمكنه التمتع بأشياء صالحة

فى قيمتهـــا الذاتية مطلقا مهما كانت ، وغالباً مايسبب موته الحزن والألم للاخرين وعدم الأمان فى المجتمع ، ولكن مع ذلك ، من الجراءة جداً أن نقول بأن كل حياة بشرية لاتملك فقط القيمة بل تمتلك قيمة غير متناهية .

٢ ـ الحق فى أدنى مستوى من المعيشة: يشعر المرء بصورة كبيرة جداً فى هذا القرن أكثر من ذى قبل بأن كل الكائنات البشرية ، بصرف النظر عـن موقفهم أو قدرتهم على ايجـاد فرص عمل ، يجب أن يتلقوا من الدولة دخلا يمكنهم من الاستمرار فى الحياة بدون حدوث شبه مجاعة . فما هو مقدار هذا الحد الأدنى ؟هل يشتمل على سيارة لكل فرد، ودراجة أو عكازان للمشوهين والعجزة . أو غير ذلك ؟ من المحتمل أن يتنوع هذا الحد الأدنى . فالبلد الفقير لا يعطى قدر البلد الغنى . ومع ذلك فهناك اعتقاد قـوى فى أن كل فرد يملك حقاً طبيعيا ليس فقط لكى يعيش ، بل أيضا ليعيش فى حالة ليس بها إجهاد بدنى بصورة كبيرة ،حياة فعالة تلائم كرامته ككائن حى وينطبق هذا الحق بصورة مساوية على كل الكائنات البشرية ، حتى لو لم تكن لديهم القدرة على العمل بسبب المعوقات الجسمانية والعقلية القاسية وحتى لو لم يستطيعوا إيجاد أى عمل بعد محاولات متكررة فى القيام به ، وحتى لو لم تكن لهم الرغبة فى العمل على الإطلاق ! على الرغم من اعتراض بعض الناس على هذا الشرط الأخير !

٣ ـ الحقوق الاقتصادية . اليس لدى الناس الحق فى أن يفعلوا ما يريدون بأموالهم وبملكياتهم ؟ وأليس للملاك الحق فى تأجير أو طرد ما يرغبون ؟ وأليس للشركات أن تعين من تشاء وتفصل من تشاء ؟ اعتقد أن لهؤلاء هذه الحقوق لأن لكل انسان أن يتصرف فى أحواله كما يشاء ولكن هناك دعوى تقول أن على الدولة أن تدخل فى تلك الحقوق الاقتصادية ، وإن لم يكن لها

أن تتدخل فى حرية التعبير عن الرأى ، وهم يقررون فى هذا الصدد أنه إذا قام فرد بعرض رأى سياسى معارض، فهو لا يتدخل بذلك فى شئون الآخرين، اللهم إلا إذا صرخ بصوت حاد مرتفع أزعج الناس وسبب قلقا لهم ، يمكن حينئذ ايداعه السجن لا بسبب رأيه المعارض ولكن بسبب ازعاجه للاخرين انك لست مضطرا لسماع هـذا الرأى ، وحتى إذا سمعته فلا يلزم عن ذلك ضرورة اعتقادك . لكن الأمر يختلف فيما يتعلق بالحقوق الاقتصادية ، فاذا تسبب صاحب العمل فى الاضرار بعماله وجعلهم يتضورون جوعا ، فانه يتدخل بذلك فى حياتهم ، ويملى عليهم شروطا تجعل من المحال عليهم أن يعيشوا ككائنات انسانية لهم حقوق معينة. والنظام الاقتصادى بدون تأمينات يفرض عقوبات فظيعة على أولئك الذين لا يعملون على الرغم من أن عدم قيامهـم بالعمل ليس نتيجة كسلهم ، وقد يعترض البعض ولكـن إذا كانت الدولة تتحكم فى الصناعة ، فأليست تقوم بالتدخل أيضاً فى حقوق العمال ؟ نعم وهذه هى المشكلة فالعمال لا يخسرون فقط بسبب التدخل الحكومى لكنهم يقعون فريسة للروتين والرقابة وعدم الفاعلية والرشاوى والبيروقراطية . الرد على ذلك بالقول أنه إذا ترك الحرية للمنتجين أن ينتجوا بدون قيود حكومية فلا شك أنهم سيزيدون الانتاج كما وكيفا ، ويحسنون الأجور ، وهكذا يرفعون الثروة الوطنية ولكن قد ينتهى الأمر بالاستغلال والاحتكار .

إن حق الملكية هو نوع معين ، أو حالة للحق الاقتصادى ، بصفة خاصة حق ملكية الأشياء (ليس بالضرورة العقار العينى) التى يمكنك التصرف فيها كيفما شئت . يعتقد أحياناً أن لدى كل فرد حقا متساويا فى الملكية ، ولكن هل لديه هذا الحق بصرف النظر عما إذا كان يعمل أم لا ليكتسب هذا الحق؟

وكم مقدار الملكية يحق له امتلاكه؟ . ومما لاشك فيه أن فكرة الملكية لابأس بها من الناحية النفعية ، فالناس يندفعون نحو ما يطلق عليه «ملكيتهم» ولكن إذا كان لكل الناحية الناس الحق فى الملكية ، فمن ذا الذى سينعم بهذه الملكية، فلو كان لكل فرد الحق فى إمتلاك ٤٠ فدانا قابلة للزراعة فلن توجد أرض كافية ، فى العالم تكفى هذه الملكية . وهنا قد تنشأ أسئلة أخرى هل مسموح لأولئك المحظوظين جدا أن يرثوا ملكية حتى ولو لم يكتسبوها بأنفسهم؟ وهل يخول لمكتشف الجزيرة الباسيفيكية أن يحتفظ بالجزيرة بأسرها لنفسه أو لبلده حتى لو ظهر أن هـذه الجزيرة كبيرة جداً فى حين أن هناك مكتشفين آخرين لم يحالفهم مثل هذا الحظ .

معظم الحديث عن الحق حديث مهم للغاية ومع ذلك منتشر انتشاراً كبيراً للغاية نظراً لأن هؤلاء الذين لا يملكون الملكية عادة ما يريدون امتلاكها ، وأولئك الذين فى حوزتهم يريدون التشبث بها . وعلى ذلك فحق الملكية ليس إحدى الحقوق التى يجب الإصرار عليها وعلى قيمتها النفعية : فسيبدو التبرير الأساسى لامتلاك الملكية خاصـة : بمعنى ذلك ممتلكات نفعية يجد الناس فيها فرصة للعمل فيما يملكونه أفضل من العمل فى ملكية الآخرين أو فى ممتلكات الدولة، بمعنى آخر ، تخلق الملكية حافزا على العمل المرغوب فيه بدرجة عالية ، من وجهة النظر النفعية والتى تظهر بأنها المبرر الأساسى.

٤ ـ الحقوق الشرعية : هناك أيضا حقوق معينة أمام القانون يؤيدها المجتمع الغربى ، فكل فرد يمتلك حقوقا شرعية : مثل حق المحاكمة العادلة فى المحاكم ، وحق التصويت لمن تحب أن تصوت فى صالحه ، من خلال الاقتراع السرى ، وحق الحماية من مظالم معينة مثل الازعاج ، والسرقة والسطو وربما

الوشاية تشمل هـذه الحقوق كل حقوق توفير الحماية من خلال القانون إذا تعدى الناس على حقوق الفرد الأخرى .

هناك شعور عام بأن كل فرد يملك هذه الحقوق كحقوق طبيعية ، وليس كحقوق قانونية أو شرعية لأن الدول جميعا لا تمنح هـذه الحقوق بالطبع سواء أكان هـذا الفرد غنياً أو فقيراً أبيض أو اسود ، متواضع أو مغرور بخيل أو كريم .

ومهمـة الدولة الرئيسية هي حماية هذه الحقوق . ووقف هذه الحقوق ، حتى ولو مؤقتاً ، مفعم بالخطر وضد حرية وأمن الناس ، نظرا لإستحـالة الحياة الحضارية بدون هذه الحقوق وتبعاً لذلك يعتبر إيقاف هذه الحقوق مباحاً فقط في حالات الهلاك الشديد مثل حالة زلزال أو غزو وشيك حتى عند اعلان الأحكام العرفية .

يعتقد أحيـانا أن كل هذا الحديث بصدد الحقوق الانسانية يغطيه مبدأ واحد أعلنه كانط تغطية مناسبـة في أننا يجب أن نعامل كل كائن بشرى كـغاية وليس مجرد وسيلة ، ولكن كانط لا يحدد الحقوق التي تخول للناس من خلال هذا المبدأ .

غالباً يجب تفسير هذا المبدأ على أنه يعني أننا يجب أن نستخدم الناس الآخرين كوسيلة ويمنع هذا الشرط العبودية والرق واستعباد البعض للبعض الآخر،هو يستخدمهم كوسيلة لمنفعته الشخصية ؟(فكثير من العبيد كانوا أحسن حالا من الموظفين الذين يتقاضون أجوراً) ولكن إذا كان هذا الموقف أيضاً يتعلق بالعبد (كانت)، فماذا عن صاحب العمل، الذى يسبب التهديدات النقابية ،

ويؤجر موظفين للعمل في هذه النقابة وبذلك يدفع لهم أجور أكبر ، ولكنها ما تزال أجـور ضئيلة جداً بقدر المستطاع في مثـل هذه الظروف ؟ فأليس يقوم باستخدام موظفيه فقط للمنفعة الشخصية مثل مالك العبيد ، ولأنه يدفع لهم أكثر من العبيد فهذه ليست ميزة من عنده ؟ فأليس كل أصحاب العمل يتبعون هذا الاجراء تقريباً ، وبصفة خاصة يحدث ذلك في المصنع عنـدما لا يعرف صاحب العمل الموظف معرفة شخصية ؟ فهو تقريباً مبدأ أسـاسى في محاولة العمل التجارى أن يدفع صاحب العمل لموظفيه أدنى مقدار للاجور ، وهو يقدم للموظف أدنى مقدار من العمل بقدر المستطاع مقابل أجر معين . فمن الصعب جداً رؤية التشابه في هذا المبدأ فكل الذين نقصدهم يظهرون بأنهم يستخدمون الآخرين ببساطة كوسيلة . فهل بوجـه كانت الإدانة لهم جميعها ؟»

انما يكون التعبير الصحيح لمبـدأ كانت هو أنه لا ينبغى على المرء استخدام القهر أو الضغط لإلزام الكائنات البشرية على القيام بعمل أى شىء ضد إرادتهم . وعلى أساس هذا التفسير هناك الكثير يمكن أن يقال بصدد هذا المبدأ . فهذا المبدأ بالطبع سيمنع العبودية ، نظراً لأن العبد مجبر على العمـل وليست لديه الحرية في الذهاب الى مكان آخر وإلا تضور جوعا

التشريع الأبوى

هناك على أية حال ، جانب آخر من قضية الحقوق . فالدولة تحـاول تأمين حرية الأفراد والمنظمات بداخلها ضد إعتداءات الأفراد والمنظمات الأخرى. ولكن هل من وظيفة الدولة أن تحمى الأفراد من أنفسهم أيضاً ؟ وهل يجب

سن قوانين لمصلحة الأفراد حتى عندما لا يرغب الأفراد في هذه الفائدة أو عندما لا يتعدون على حريات الآخرين ؟ هل يجب أن تكون هناك قوانين تتحكم في استهلاك الناس للكحول فمثلا لنفترض أن الناس لا يريدون أن يكونوا محكومين بهذه الطريقة وأنهم لا يتدخلون في حقوق فرد آخر من خلال استهلاكهم للخمر ؟ (من الواضح يجب أن تكون هناك قوانين ضد الاعتداء على حقوق الآخرين التي تحدث عندما يقود قائد سيارة في حالة سكر شديد ولكن هذا قانون يحمي حقوق الآخرين ولكن ليس قانونا ضد السكر في حد ذاته) .

فهل يجب منع شخص بالقوة من القيام بعمل شيء ما يريد أن يفعله بحماس، حتى لو كان قيامه بهذا العمل ليس له فائدة على المدى الطويل ، وحتى لو كان قيامه بهذا العمل لا يمثل خرقا لحقوق الآخرين ؟ هل يجب السماح له باحتساء الكحول والانتحار أو جعل الآخرين يقتلونه بناءاً على طلبه طلبا للموت بلا ألم في حالة معاناته من مرض عضال لا شفاء منه ؟ هل تتولى الدولة هذا الأمر وتعمل ما هو في صالحه ، لو كان يمثل هذا الغباء إلى حد أنه لن يقوم بعمل الشيء الصالح لنفسه بنفسه ! هذه هي قضية أو مشكلة التشريع الأبوي .

فالوالدين دائما يقومون بهذا الحق فيما يتعلق بأطفالهم ولكن هناك خطر كبير في هذا الموقف . يمنع الوالدين أطفالهم من القيام بأشياء معينة ، ليس بسبب أنه ليس أفضل شيء لهم ولكن بسبب أن ذلك غير ملائم ومزعج للوالدين ومع ذلك يعمل الوالدان ضد التحريمات بصورة عقلانية بقولهم « كل هذا من أجل صالحك » وبالمثل ، فقادة الدول الذين غالبا ما يكون لديهم تشريع أبوي غالبا ما يقولون هذا القول بناء على ذلك ، كل هذا من

أجل صالحك» . وكما قد رأينا فى الجزء السابق فالقادة الذين يبدأون مستقبلهم بالتدريج لصالح الناس قد يجدون أنفسهم ، بعد أن يكونوا قد استقروا فى السلطة يشرعون تماما لصالح أنفسهم . وسرعان ما يحاولون اكتساح المعارضين لوجهات نظرهم ، تحت زعم أن الدولة لا بد لها أن تتماسك فى سياستها ولا يجب تهديدها من الداخل ولكى تؤمن هذه الوجهة تتخذ اجراءات صارمة تتركز فى عمليات البوليس السرى زاعمة أن «كل هذا» الشعب من الأمراض السرطانية داخل الدولة . فما يبدأ على هيئة تشريع أبوى حنون ينتهى بتدخل شرير ، ولكن الانتقال من حالة لأخرى يسير بصورة غير ملحوظة لأنه بطىء وتدريجى .

تاسعا
العدالة

العـــدالة

يبدو أن مذهب المنفعة العام أكثر المذاهب الأخلاقية قبولا حتى الآن. لكن هناك تصور آخر لم نتطرق إلى مناقشته بعد ، وهو مفهوم أو تصـور العـدالة والذى قد يقدم تصورا لمذهب العام .

وعلى الرغم من أننا لانستخـدم مصطلح عادل ومصطلح غـير عادل بمعنى « الصواب » والخطأ أو الحق والباطل فاننا كثيرا ما نخلط بين هذه المصطلحات بل قد نخلط بينها وبين المساواة وعدم المساواة ، وبينها وبين الإنصاف وعدم الانصاف . ترتبط فكرة العدالة من الناحية التاريخية إرتباطاً وثيقـاً بالقانون والشرعية ، تعنى كلمة « Jus » فى اللاتينية نفس ما تعنيه كلمة قانون والكلمة التى تستمد منها كلمة « العدالة Justice » هى « Justitia جستتيا » . وعلى الرغم من أن مصطلح « Justice » أى العدالة يستخدم إلى حد ما مكثفا أكـثر فى الدوائر القانونية أكثر من إستخدامه فى دوائر أخرى إلا أنه لايوظف اليوم كمصطلح قانونى بصورة أساسية ولكن يستخدم كمصطلح أخـلاقى . فنحن غالبا ما نتحدث عن قوانين معينة وقرارات لمحكمة وقرارات تشريعية وقضائية أخرى بأنها أحكام « غير عادلة » على الرغم من أنها ممـا لاشك فيه أحكام قانونية . فعندما نطلق على قوانين الطلاق فى نيويورك بأنها قوانين غير عادلة فنحن لانعنى أنها غير قانونية فسواء أكانت قانونية أو ليست قانونية ،فنحن نطلق على أفعال معينة وقرارات ومواقف معينة بأنها غير عادلة . ونحن نطلق على أفعال معينة وقرارات ومواقف معينة بأنها غير عادلة . ونحن ننوى إعتبار هذا اللقب كادانة أخلاقية .

ولكن ما نوع الإدانة الأخلاقية ؟ فعندما نتحدث عن شيء ما بأنه غير عادل ، أيعني هذا نفس الشيء عندما نطلق عليه شيء خاطيء ؟من المؤكد لا. فكلمتي « خاطيء » « وغير عادل » غير مترادفتين ، على الرغم من إرتباطهما ببعضها البعض . فنحن لانقول عن (قيادة السيارة بحذر) أنها أمر عادل ولكننا نقول أن من الصواب فعل ذلك ونحن لانقول عن « الانتحار » أنه غير عادل لكننا نقول أنه أمر خاطيء وقد ننظر إلى شيء ما بأنه غير عادل(كالعبودية في الأزمنة القديمة) بدون التفكير بأنه أمر خاطيء .

سنحاول معالجة كل مشكلة تختص بالعدالة تحت واحد من العناوين الرئيسية التالية :

المساواة Eguality والاستحقاق أو الاهلية desert :

.. ليس هناك شك في أننا نربط فكرة العدالة في حياتنا اليومية بفكرة المساواة فلو كان الوالد رحيما بأبيه وقاسيا على آخر فاننا نطلق على هذه المعاملة معاملة غير عادلة . وإذا كان القاضي صارم أو قاسي مع سجين ومتساهل مع سجين آخر إرتكب نفس الجرم فاننا نطلق على هذه المعاملة أيضا معاملة غير عادلة، ففي كلا الحالتين ننسب « عدم الإنصاف أو الجرم » إلى « المعاملةالغيرمتساوية أو الظالمة » .

١ - المساواة في العقاب :

إذا قام القاضي بتوقيع مائة دولار غرامة عليك وأخلى سبيل جارك ،و إذا كانت المخالفة متشابهة وواحدة بدون حدوث ظروف مخففة في كلتا الحالتين ، فنحن نتهم بعدم الإنصاف « فلو كانت الجنحة واحدة فيجب أن تكون المعاملة

واحدة ». ولو حدث وأخلى القاضي سبيل الشخص الثاني لأنه صديق حميم أو قريب له ، أو حدث وكان القاضي في حالة شعورية جيدة في الحالة الثانية ولم يكن كذلك في الحالة الأولى ، فمرة أخرى نطلق على ذلك « هذا ظلم » ولو تشاجر القاضي مع زوجته على مائدة الافطار هذا الصباح ، وشعر بحاجة لينفس غضبه على شخص ما ، ومن ثم ، فرض غرامات كبيرة زائدة في هذا اليوم . فنحن نعتبر هذا الموقف مثالا للظلم وعدم الانصاف ، وبالطبع لا يمكننا الهروب من هذا الوحش البشري تماما . فعندما نشعر بالرضا ، نميل إلى أن نكون أكثر رحمة بالعالم من حولنا ، ولو كنا غاضبين أو حانقين أو حسودين ، فنحن نصب ذلك على الناس الأبرياء . ولكن هل يعني هذا عدم وجود إنسان عادل تماما ، وهل نستمع للشكوى العامة بأن « ليس هناك عدل » .

ولكن لنفترض أن القاضي أصدر حكما قاسيا على سميث لأنه قتل شخص ما عن عمد (قتل النفس البشرية) ، وحكم على جونس حكما مخففا أقل لأنه قتل شخص ما بصورة عرضية (قتل بلا سبق الإصرار) ، فهنا لا نعتبر الحكم الصادر حكما غير عادل لماذا ؟ لأن سميث يستحق عقابا أشد من جونس ، فالأول يقتل عن عمد والثاني لم يتعمد ذلك . ومن ثم يستحق الأول هذا الحكم القاسي .

تأمل الحوار التخيلي الآتي :

A – تعني العدالة المساواة في المعاملة فمثلا : لو كنت أنا مذنبا وكنت أنت كذلك في قيادة السيارة على سرعة ٤٥ ميل في الساعة في منطقة تسمح بحد السرعة إلى ٣٠ ميل في الساعة ، فليس من العدل في شيء أن توقع على أحد منا غرامة ولا توقع على الآخر .

B – أنت تقصد بناء على ذلك أن المساواة بين الشخصين أمام القانون أمر ضروري .

A – نعم .

B – ولكن أنا لا أعتقد فى صدق هذا . فموقف كل منا قد يختلف إلى حد ما . فلنفترض أنك كنت تقود السيارة إلى المستشفى لإنقاذ حياه شخص ، فى حين أننى كنت أقود السيارة بسرعة من أجل الاستمتاع بالسرعة فقط ، فأ ليس يؤدى ذلك إلى إختلاف ؟ أو لنفترض أن أحد أصدقائك أتفق على تقديم ١٠٠,٠٠٠ دولار كعمل خيرى لمن يسير ٤٥ ميلا فى منطقة حد السرعة الأقصى فيها ٣٠ ميلا .

A – نعم ، بالطبع ، تصنع هذه الظروف إختلافا ولكن مطلب العدالة لا يقول بأنه لو كنت أنت وأنا أو أنا وأنت فى موقفين مختلفين فيجب الحكم علينا أو معاملتنا بنفس الأسلوب ، ولكن هذا المطلب فى العدالة يقول فقط أنه إذا كان كلانا فى « نفس الموقف بالضبط » فيجب معاملتنا بنفس الأسلوب فمثلا لو كنت أنت وأنا نقود السيارة بسرعة لكى نصل إلى المستشفى وننقذ حياه شخص ما ، عندئذ ، لا يجب على القانون أن يمارس محاباته نحو أحد منا فيجب أن يعامل كلانا معاملة متساوية .

B – إننى أفهم هذا . فيجب معاملتنا معاملة واحدة لو كان موقفنا واحدا ولكن دعنا نرى الآن ، أنا وأنت فى « نفس الموقف الخارجى » ، ولكن مع ذلك قد لا نكون فى نفس الموقف « الكلى » بسبب الاختلافات « الداخلية » بين موقفنا ، فقد يكون لدى كل منا ، مزاجا أو طبعا مختلفا ، وقد يصنع هذا أحيانا إختلافا فيما يتعلق بما يجب أن نفعله أو كيفية معاملتنا ، ولنفترض أنك

وأنا موجه إلينا نفس الجنحة بالتحديد، جنحة السير رغم وجود الاشارة الحمراء في الشارع أثناء ساعة الازدحام. وأن هذا قد سبب الإزعاج والاضطراب في حركة المرور، ولكنه لم يسبب خسارة فعلية. فالمواقف واحدة من الناحية الخارجية، ولنفترض أن كلانا لم يتعرض لحادثة من قبل، أولم يكن متهما بأي إخلال لنظام المرور، ولذلك لا يمكن أن يعاقب إحدانا « للمرة الثانية ».
ولكن لنفترض أنك شخص متوافق تماما وشخص يعتمد عليه ذات بصيرة بعيدة وحساسة وأنا إنسان عصبي وطائش، ومعرض لحوادث وكان من الممكن أن أكون في محكمة المرور مبكراً لو كنت قمت بقيادة السيارة لوقت طويل. والآن ألا يمكن أن تحتفظ برخصة القيادة وتسحب رخصة قيادتي على الرغم من إرتكابنا نفس الجريمة في الموقف الخارجي القريب المتطابق؟

A — نعم أعتقد ذلك نظراً لأن الإختلاف هنا يكمن في تكوينك وتكويني الداخلي، فقد يجوز أن يحدث إختلاف بيننا في الموقف الخارجي في « المستقبل ».

B — بالضبط ولكن أنظر كم يكون هذا المبدأ أكاديمي وأجوف وعاجز في تطبيقه للعدالة فكيف يمكن أن أكون أنا وأنت في نفس الموقف من الناحيتين الخارجية والداخلية؟ فأنا لا يمكنني أن أكون بالضبط في نفس موقفك الداخلي إلا إذا كنت أنا ـ أنت، وهذه بالطبع إستحالة منطقية.

A — إنني أتفهم النقطة التي تثيرها، سوف نضطر إذاً إلى مراجعة المبدأ، حتى ينتفي أن تكون له القدرة على التطبيق العملي.

B — أنت على صواب. وإنني لا أستطيع تصور كيفية قيامك بهذا العمل.

A — حسن، سأضطر إلى إسقاط هذا البند الإشتراطي بصددك وبصددي

فى كوننا فى نفس الموقف بالضبط . ولكن هل يمكننا القول إذاً أنك وأنا يجب أن نعامل معاملة مشابهة إذا كان كل منا فى موقف من نمط معين ؟ فلا تحتاج أن تكون مواقف متطابقة ، نظراً لأنه بأدق معنى لا يمكن أن يحدث هذا مطلقاً . فالمواقف المتشابهة جداً مع بعضها البعض يمكن تصنيفها تحت نفس العنوان الرئيسي أى : تجاوز حد السرعة لانقاذ حياة إنسان ما .

B . نعم ، ولكننا نقع فى الصعوبة التى كانت لدينا من قبل . حتى داخل نفس الخط العام ، فهناك إختلافات ستجعل الحكم العادل مختلف فى الحالتين . فأنا وأنت نتعرض لموقف من نفس النوع بالتحديد هو موقف السرعة فى المرور . ومع ذلك سيكون من العدالة التماس العذر لك إذا كانت تلك السرعة من أجل إنقاذ إنسان ما ، وغير عادل بالنسبة لى ، لأننى كنت أقود بسرعة لمجرد الإستمتاع .

A : هذا صحيح ، لكننى راعيت هذا ، فالقيادة بسرعة لإنقاذ حياة شخص لا يعاقب عليها . فى حين أن القيادة بسرعة من أجل الإستمتاع ، شىء آخر (يعاقب عليه) . فكلا الفعلين لا يندرجان فى نفس الرتبة أو الفئة كما ترى .

A : حسن . وماذا عن هذه الحالة القائلة بأنه يجب معاقبة كل حالات السرعة إلا إذا كان هناك سبب كانقاذ حياة إنسان يجعلنا لا نعاقب مثل هذا الفعل ، وأن كل الذين أنقذوا حياة إنسان يجب تبرئتهم إلا إذا كان هناك سبب لعدم كونهم أبرياء .

B : هذا دقيق ، ومقبول جداً ورائع جداً . لكن ماهى تلك الأسباب التى يجب أخذها فى الإعتبار ولا يتم توجيه عقاب لها ؟

A : إننا يمكن أن نصيغ مبدأ العدالة صياغة طية إذا قلنا أن علينا أن نفحص تلك الأسباب،وتفصل بين الأسباب الأخلاقية والأسباب التي لا توصف بأنها كذلك .

٢ - المساواة في التوزيع

للناس حق متساوى فى إمتلاك مايملكون ، بغض النظر عن مكانتهم أو منزلتهم أو موقعهم فى الحياة . ونحن عادة مانقول أنه ليس من العدل أن يتناول البعض « الكافيار » في مقابل أن تتناول الأغلبية الساحقة من الناس خبزا وملحا . إن المساواة تدعونا والعدالة تطالبنا بضرورة أن يوزع الطعام بين الناس بحيث لا تكون هناك هوة سحيقة بين البعض والبعض الآخر.

وهنا يطرأ على ذهننا السؤال التالى : المساواة فى ماذا بالضبط ؟ هل تلك المساواة تكون فى إمتلاك كل إنسان لعدد متساو من المراوح الكهربائية، وعدد متساو من الكتب وعدد متساو من البطاطس ، وعدد متساو من « الأنسولين » ... الخ ؟ واضح أن هذا غير ممكن .. فرضى السكر يحتاجون للانسولين لكن غيرهم من الناس الأصحاء لا يحتاجون إليه ، وهناك أناس شغلهم الشاغل القراءة والإطلاع ومن ثم يحتاجون إلى كتب أكثر ، بينما هناك أعداد كبيرة من الأفراد لا يميلون إلى القراءة أو الإطلاع . والبعض يعيش فى المناطق ذات مناخ متجمد أو شديد البرودة ومن ثم فلا يحتاجون إلى مراوح كهربائية ، والبعض الثانى يعيش فى مناطق لا تنفع فيها المراوح الكهربائية لعدم وجود الكهرباء فى تلك المناطق ، بينما البعض الثالث والذين يعيشون فى مناطق حارة وتتوفر فيها الكهرباء يحتاجون بشدة إلى مثل تلك المراوح . ولكن إذا قمنا بتوزيع أشياء مادية معينة مثل البطاطس

بصورة عادلة وبالتساوى بين جميع الأفراد ، فان السعادة الناجمة عن مثل هذا التوزيع لن تكون على درجة واحدة : فالبعض يحب البطاطس والبعض الآخر يكرهها ، والبعض الثالث يقف منها موقفا وسطا ، وقل مثل ذلك بالنسبة إلى الأمور غير المادية ، فلو قمنا بتوزيع الحب توزيعا متساويا بين الناس، فستظل سعادة الناس غير متساوية ، لأن البعض يصبحون بالحب أكثر سعادة ، بينما البعض الآخر يكون أقل درجة أو لايكترثون بذلك الحب على الإطلاق .

وإن قيل أن الشيء الوحيد الذى يمكن قسمته قسمة عادلة ومتساوية بين الناس هو المال ، إذ به يمكن شراء مايريدون ، فالإجابة هى أن توزيع المال بالتساوى لاينجم عنه أيضا حصول سعادة متساوية بين البشر ، فهناك منابع السعادة لايمكن شرائها بالمال ، كما أن إستخدامات الناس لهذا المال متفاوتة ، فالبعض يستخدم المال بحكمة والبعض الآخر لايكفيهم قدر من المال لإشباع حاجاتهم الأساسية ، بينما البعض الثالث لايكفيهم نفس القدر لنفس الغاية . ومع ذلك يصر الإقتصاديون على أن المساواة فى توزيع المال تحقق السعادة ، ويرددون القول « إذا كانت هناك مساواة فى المال ، فهناك مساواة فى السعادة » قول غير سليم وغير صادق كما ذكرنا .

وإذا نظرنا فى المال فسنجده هو الوحدة التى صمم بنتام صاحب مذهب المنفعة على إعتبارها معيار الحكم فى علم حساب اللذات اللامتجانسة. فهو يقول إفرض أننا نريد أن نحسب مقدار ما يشعر به الفرد من سعادة نتيجة اللذتين غير متجانستين ، فما السبيل إلى ذلك ؟ هنا يقول بنتام .. لكى تعرف قيمة لذة معينة ومقارنتها بلذة أخرى لها فعليك أن تقدر المال المبذول فى اللذتين ، فان

كان المال متساويا كانت اللذتان متساويتان ، وإذا كان المال المبذول فى اللذة الأولى أكثر منه فى اللذة الثانية كانت اللذة الأولى أعظم وأحسن ، والعكس صحيح .

وإذا أخذنا المال مره أخرى كمثال ، فاننا نجد تعارضا إقتصاديا تقليديا بين أولئك الذين يريدون أقصى مقدار من المال ، وبين أولئك الذين يريدون توزيعا متساويا أو عادلا لهذا المال ، حتى وإن تم ذلك على حساب ازدهار الاقتصاد وتقدمه .

لننظر الآن فى المثال التالى لعلنا نخرج منه بخاصية أخرى لعدالة التوزيع . إذا كان هناك عشر مكتشفين على قمة جبل ثلجى، معهم كمية محددة من الطعام، فيبدو أن أفضل شىء هو توزيع الطعام عليهم توزيعا متساويا . لكن إفرض أن ظروفا حدثت (كأن يمرض أحدهم مرضا يجعله يمتنع عن تناول الطعام، أو كأن يحتاج واحد منهم أكثر مما يتناوله الآخرون وإلا هلك) فان خرق المساواة هنا يكون ضروريا ، ثم افرض أن الطعام الذى معهم أصبح لا يكفى إلا خمسة منهم فقط وإلا لم يبق أى واحد منهم حيا لحين وصول المؤن لهم فماذا يفعلون ؟ واضح أن من الحق أن يستمروا فى توزيع الطعام عليهم توزيعا متساويا وأن عليهم أن يتخذوا قرارا صعبا وهو اختيار نصفهم كى يبقى على قيد الحياة ، وترك النصف الآخر للهلاك .

المثال السابق مثال متطرف ، ولكن الهدف منه هو استخراج سمة جديدة تتعلق بالمساواة أو العدالة فى التوزيع ، وأعتقد أن هذه السمة هى : أن هناك مستوى أو حدا أدنى للخير الوسيلى، الذى إن هبط عنه تصبح مثل هذه المساواة عبثا أجوف ، لأنها ستتحول إلى مساواة فى اللاشيئية أو تصبح شيئا ماقريب

جدا من الصفر ، ومن ثم لا يتحقق أى خير من خلال طلب المساواة تحت هذه الظروف ، ويكون من العبث أن نستمع إلى الشخص الذى يقول : « إننى أعرف أننا ستتضور جوعا جميعا ، ولكن ينبغى علينا المشاركة فى الطعـام بصورة متساوية بأى حال من الأحوال » فان مثل هذا القول يحط بمبـدأ المساواة إلى الحضيض .

وقبل أن ننتهى من هذه النقطة ، نود أن نفحص نقطة أخرى ،فلقدرأينا أن هناك حالات لا يجب أن نؤيد غيرها ، وأن مثل تلك الحالات لا بد أن تفسح فيها عدالة التوزيع مجالا لمذهب المنفعة، لكن ألا توجد حالات لا تكون فيها المساواة عادلة على الإطلاق ؟ الواقع أنه توجد مثل تلك الحالات : فليس من العدل أن يحصل عامل كادح وآخر كسول على نفس الأجر، إننا إذا ساوينا بينهما فلن نكون فى هذه الحالة ظالمين . وليس من العدل أن يحكم القاضى على جميع أطراف قضية بالإعـدام ، ليس لأنـه لم يساوى بينهم فهو قـد ساوى بينهم حينما حكم عليهم حكما واحدا له نفس المصير ، وإنما لأن الحكم لا يتفق مع ما يستحقه كل واحد منهم ، وهذا يعنى أننا لـكى نفهم ونقدر العدالة أو المساواة فان علينا أن نتفهم الإستحقاقات .

العدالة والاستحقاقات : الاثابة أو المكافأة

لماذا نقول أنه يجب أن نوقع على الناس عقوبات وأن نكافئهم بمكافآت غير متساوية ؟ ولماذا يتلقى أ مالا أكثر من ب ولماذا يتحرك ج بحرية فى حـين يكبل صديقه د بالحديد ويوضع فى السجن ؟ إننا نقول، إن هذا يحدث لأن هذا يستحق ذلك ، بينما لا يستحق الآخر نفس الإستحقاق ف أ يستحق أن تدفع له مالا أكثر من ب لأنه يعمل بجدية أكبر وينتج أكثر ، و ج يتحرك بجدية

لأنه لم يرتكب جريمة فى حين أن د مشلول الحركة ومسجون لأنه أرتكب جريمة ، وحين نقول أن س قد تلقى إثابة عادلة فانما نقصد أنه تلقى الإثابة التى يستحقها ، وحين نقول أن ص وقع عليه عقاب غير عادل ، فاننا نقصد أن العقوبة التى وقعت عليه هى أكثر مما يستحق . فالعدالة هى حصول المرء على ما يستحقه ، وأعتقد أن ذلك أمر بسيط، بل هو أبسط ما يكون. وسنحاول فحص فكرة الإثابة على العمل ،لأنه يبدو أن أول شىء يستحق عليه الإنسان الإثابة أو المكافأة هو العمل ، والعمل قد يتعلق فى جوهره بالإنجاز أو قد يتعلق بالمجهود وسنبحث ذلك الآن :

١ ـ الإنجاز Achievment · وهو ما يحققه أو يحرزه أو ينجزه العمل ويعتقد الكثيرون بأن الإنجاز الفعلى هو المعيار الوحيد الذى يتم بناءاً عليه تقدير الإثابة أو المكافأة، إن الطالب الذى يحصل على أعلى درجات فى النتيجة (وهذا إنجاز) نثيبه أو نكافأه بغض النظر عن (المجهود) الذى بذله بل قد يكون هناك طلابا بذلوا مجهودا أكبر منه بكثير ، لكنهم لم يحرزوا نفس الدرجات ربما بسبب غبائهم أو نقصان ذكائهم) .حينئذ لن يكون أمامنا إلا أن نكافىء الطالب الحاصل على الترتيب الأول (الذى أحرز أو أنجز هذا الترتيب) بغض النظر عن مقدار مجهوده وهذا ينطبق على مجال العمل ، حيث تميل أجور الصناعة إلى التناسب مع إنجاز العامل ·

لكن ثمة صعوبات يمكن أن تنشأ حين نحاول تقدير الإنجـــاز ، فكلمة إنجاز قد تعنى : كمية إنتاج المرء ، كذلك قد تعنى جودة الانتاج أو كيفه ، وهذه تعتمد على براعة المرء ودقته . ثم هل يمكن للمرء حقا تحديد ما يتناسب مع الإنجاز من مكافأة فى كل الأحوال : هـل يجب على المدرس الجيد أن

يحصل على مكافأة أكبر من المحامى الجيد ، وأن يحصل المحامى الجيد على مال أقل من الجراح الماهر ، أم ماذا بالضبط ؟

٢ ـ المجهود Effort : فمقدار الأجر يتناسب مع مقدار الجهد الذى يبذله العامل فى عمله ، وذلك بغض النظر عن كم الإنجاز الذى يحققه . والى جوار هذين للمعيارين المتنافسين على توزيع العدالة والإستحقاق هناك معايير أخرى.

٣ ـ القدرة Ability : فمقدار الأجر يجب أن يتناسب مع قدرة العامل أو مقدرته ، لكن كلمة القدرة غامضة :

أ ـ فهى قد تعنى القدرة الأصلية التي يولد الإنسان بها ولا شك أن ذلك الإنسان الذى يولد ولديه قدرة معينة أو ميلا معينا يكون مهيئا لأن يصل إلى أعلى درجات الإنجاز ، مع أن الإنجاز وإن كان يعتمد جزئيا على القدرة الأصلية إلا أنه يعتمدفىجزئه الأكبر على العمل الشاق. يقول توماس إديسون « أن الإنجاز يحتوى على ٢ ٪ طموحا وعلى ٩٨ ٪ عرقا » .

ب ـ وهى قد تعنى أيضاً القدرة المكتسبة مثل القدرة على إستخدام الآلة الكاتبة، والقدرة على التحدث بعدد من اللغات والقدرة الحسابية وغير ذلك إنها تكتسب من الخارج ولكن إكتسابا يقتضى بذل مجهود كبير ، بحيث يمكن أن نقول بأن القدرة المكتسبة هى نتاج القدرة الأصلية مع المجهود الشاق .

٤ ـ الحاجة Need :ويقصد به أن يعطى كل فرد ما يحتاجه أو حسب حاجته ، أو أن يمنح المرء إثابة تعوضه وتسد حاجته ،وهذا المعيار فى الواقع يمثل خطورة عاتية إذ أنه يعنى أن على المرء ألا يعمل ،ومع ذلك تسد الدولة

حاجته ، وهذا له تأثيره الضار على المجتمع وإقتصاده وعلى العمل كقيمة إجتماعية .

٥ ـ السوق المفتوح The open Market : لقد افترض البعض أن ما يستحقه العامل يتوقف تماما على مكانة وأهمية عمله فى السوق المفتوح ، فعندما يكون هناك طلب كبير على المهندسين فان أجورهم لابد أن ترتفع ، وهذه القضية تتصل بالمبدأ الاقتصادى الشهير (العرض والطلب) وهو يعنى أنه كلما كان الطلب كبيرا كان العرض عظيما والعكس صحيح .

٦ ـ الحاجة العامة Pulpic Need : هى معيار يختص بالبحث عن حاجة الشعب كله لثمرات عمله وليست حاجة فرد من أفراده ، والحاجات الاجتماعية متفاوتة ، فبعضهم يحتاجون الحب ، والبعض الآخر يحتاج إلى المال ، بينما تجمع طائفه أخرى بين الحب والمال . وهناك تفاوت فى درجة تمايز الحاجات ، فالبعض يحب المال أكثر من الحب ، والبعض الآخر قد يتجه اتجاها عكسيا ، لكن كل فرد يحتاج إلى الطعام ، وهذا يستتبع إحتياج الجميع الى الفلاح زارع الأراضى ، مما يؤدى إلى مطالبة الأخير بأعلى الأجور ، وقل مثل ذلك فى بقية الحرف والصناعات . بيد أن ذلك يثير السؤال التالى .

ما هو الحد الأدنى لاحتياج الناس ؟ هل هى العربة الجيب أو الشوفرليه أو الكاديلاك ؟ هل نحن نحتاج إلى شنطة اليد ، وأجهزة أخرى ، أم أن درجة احتياجنا أقل أو أكثر من ذلك ؟

يمكن للمرء أن يميز بين الحاجة إلى مهنة معينة واختيار الأفراد الصالحين لهذه المهنة ، فاحتياجنا إلى الفلاحين أصبح قليلا ، بعد ظهور الميكنة الزراعية ، التى أمكن لها زراعة أراضى أكثر بأيادى أقل .

٧ـ الرغبة العامة Puplic desire : ويجب أن نأخذ فى اعتبارنا رغبات الناس ، وليست حاجاتهم وحسب . فقد نحتاج إلى الطعام رغم عدم رغبتنا فيه فى اللحظة الراهنة ، وهذا الأمر قد لا يتفق عليه طائفة من الناس تقرر بأن الحاجة مرتبطة تمام الإرتباط بالرغبة .

لكن هل الرغبة معيار عادل ؟

الإجابة عن هذا التساؤل نقول أن الرغبة ليست معياراً عادلا . فالكثير من الناس يفضلون الكحول على الطعام حتى لآخر درهم معهم .

ويلاحظ أن هناك معايير أخرى تستخدم فى تقدير الاستحقاق ويمكن فحصها باختصار فى الآتى :ـ

أ ـ إن أى فرد يعمل فى مهنة تتطلب تدريباطويلا وإنفاقاً كبيراً لسنوات من حياته يقال عنها (أى عن المهنة) أنها تستحق دخلا أكثر وذلك أفضل بكثير من ذلك الفرد الذى يعمل فى وظيفة ماهرة .

فالاطباء النفسيون لديهم دخل أكبر من الدخل الذى لدى أغلب الناس رغم أن القليل جداً منهم يمكن أن ينهى فترتهم الطويلة فى التدريب قبل عمر الثلاثين .

ب ـ وبالمثل فإن الموقف الذى يتطلب معدات غالية التكاليف ،والذى يجب أن يدفع فيه الشخص من جيبه . يستحق تعويضاً أكبر فهذه المصاريف الزائدة لاتعتبر كماليات بل ضروريات للمهن التى نقصدها .

حـ ـ إن الناس الذين يكسبون اعلى الاجور في مجتمعنا ليسوا من ذوي

الأجور الثابتة ولكن من هؤلاء الذين ينشئون مشروعات جديدة مثل المحلات التجارية والمطاعم . الخ

ولكن عندما يفشل المشروع نتيجة للضرائب الباهظة أو المنافسة بالإضافة إلى الإهمال والإفلاس ، فان سنوات المال والكفاح تنهار ولن يتبقى شيء سوى سداد الديون .

د ـ جرت العادة على أن الشخص الذى يواجه خطراً جسمانيا كبيراً فى وظيفته يستحق تعويضاً أكبر ـ كما أن قوات المشاة فى القوات المسلحة تتعرض لأكبر المخاطر ولكنها تأخذ أدنى المرتبات .

هـ ـ كما أن الوظيفة لو كانت غير لطيفة وتتطلب طرقا مختلفة مثل جمع القمامة أو تنظيف الغلايات أو العمل ثمان ساعات زائدة أو العمل فى ماكينة ذات صفير عال ، فهذه الوظيفة يستحق صاحبها أكثر مما لو لم تكن الوظيفة غير لطيفة .

ومن خلال عرضنا السابق نصل إلى مايلى : ـ

(١) طبقا للموقف الأول يمكن أن يقول الناس أن مذهب المنفعة القاعدى ملائم لتغطية كل المواقف التى نقصدها ويتم تبرير معايير العدالة الموزعة من خلال منفعتها فاذا تغلب الانتاج على المجهود يمكن أن يعتبر ذلك معياراً رئيسيا للعدالة الموزعة نظراً لأن إستخدام هذا المعيار يؤدى إلى زيادة القدرة الانتاجية وبالتالى تحقيق السعادة .

ويلاحظ أن هذا الموقف يعتبر اوضح المواقف وابسطها كما أنه أكثر إرضاء من الناحية الجمالية .

فمذهب المنفعة إذن يعمم كل القواعد الاخلاقية عن العدالة تحت معادلة واحدة ـ ولكن هل المعادلة مقبولة ؟

(٢) أما اولئك الذين يؤيدون الموقف الثانى فانهم لن يسعدون بأى تحليل وأن أسلوبهم العقلى سيسير إلى حد ما كالآتى :

« انى أعترف كلية بأن اثابة الناس على انتاجهم العملى اكثر من مجهودهم لديه منفعة أكبر. فمثل هــذا المبدأ يقدم حافزاً ويشجع الانتاج ، لكن لايزال غير عادل .

فما يستحقه الفرد مثلا لا يعتمد على ماسيحدث فى المستقبل كنتيجة لافعاله ولكن على ماقد قام بعمله فى الماضى .

العدالة والاستحقاق = العقاب

كثيراً ما يتحدث الناس عن العقوبات ، بيد انه ليس هناك اتفاق عام يمكن على اساسه معاقبة الافعال ، فبعض الوالدين يعاقبون أطفالهم عقاباً بدنياً ،وقد يتخذ العقاب صورة أخرى هى الحرمان أو فقدان العاطفة .

وتعتبر الدولة هى المنفذ الرئيسى للعقاب ، فهى تعمل على معاقبة البشر حين يخلون بالقانون أو يخرجون على قواعده ونصوصه ، فاذا قام شخص ما بخرق القــانون وبناء على ذلك فانه يستحق العقاب ؛ فما هى الاعتبارات الضرورية لتحديد طبيعة ودرجة العقاب الذى يجب أن يوقع عليه ؟

عندما يخل شخص ما بالقانون،فان هذا الاخلال يؤدى إلى خرقه وإهدار حقوق الآخرين وبالتالى فانه يستحق العقاب لانه ارتكب جريمة معينة لكن السؤال هنا لماذا يجب معاقبته ؟

الاجابة هنا يجب معاقبته حتى لا يكون هناك اضطراباً اخلاقياً. إن الهدف من العقاب هو الاصلاح أو التقويم الذى يتم عن طريق الجزاء وذلك بتوقيع العقوبة على الخارج أو المنحرف اخلاقياً .

ويطلق على هذا المبدأ اسم « النظرية الجزائية للعقاب » أو المبدأ القائل « العين بالعين والسن بالسن » ومعنى ذلك انه إذا قتل إنسان انساناً آخر فيجب أن يقتل فى مقابل ذلك تحقيقاً للعدالة . ويعنى هذا المبدأ أيضاً أنك إذا حاولت تدمير أو حتى اتلاف ملكية للاخرين، فيجب عليك أن تقوم باصلاح ماقد اتلفته .

وإذا كان القتل هو الجزاء العادل لجريمة القتل ذاتها، فما هو العقاب العادل لجريمة الاغتصاب ؟

للاجابة عن هذا التساؤل نقول إن العقاب يجب ان يتناسب مع الجريمة . لكن ماذا يناسب العقاب ؟ هل هناك صيغة واحدة لكل المواقف ؟ يبدو انه ليس هناك إجابة واضحة ومحددة على هذا السؤال .

إن المبدأ القائل « السن بالسن والعين بالعين » لم يطبق بطريقة واسعة النطاق عند العبرانيين ، فالشخص للذى اسقطت اسنانه مثلا لايجب أن يقوم باسقاط اسنان الشخص الذى ارتكب هذه الجريمة ، بعبارة أخرى لايجب أن يأخذ منه القصاص . لكن الأمر يختلف فى قانون حمورابى الذى كان سائداً من قبل ، فلقد كان المبدأ مطبقاً ، فاذا قام بناء نانشاء مبنى بطريقة خاطئة وإنهار هذا المبنى فتسبب فى وفاة ابن أو إبنة صاحب المنزل حينئذ كان يوقع العقاب على الابن أو الابنة لاعلى البناء .

لكن السؤال الذى تطرحه هنا ـ كيف يمكن أن نعد ذلك عدلا بالمعنى المطلق إن لم يكن المجرم هو المعاقب على ارتكابه الجرم ؟

بعبارة أخرى هل هذا هو الجزاء ؟ أليست العدالة الموزعة هو أن يعاقب الشخص الذى قام بارتكاب الجريمة ؟

فعندما يقتل عضو من القبيلة (A) - عضواً آخر من القبيلة (B) ولنفترض أن القاتل قد هرب أو مات - فلا بد لرجل آخر من القبيلة (A) من أن يضحى بحياته تكفيراً عن الجرم الذى ارتكبه احد افراد قبيلته لكى يستعيد حالة الاتزان الأخلاقى .

نخلص من ذلك إلى أن العقاب هنا انما يعد بمثابة نظرية جزائية للافعال التى قد ارتكبت فى الماضى ، أى له نظرة ماضية وليست مستقبلية . بعبارة أخرى بسبب (كذا) لا بسبب (ألا يحدث كذا) .

لكن ماذا عن جرائم الخطف أو القتل الجماعى ؟ فاذا حدثت جريمة لها تأثير ووقع خاص فى نفوسنا مثل جريمة خطف أو قتل ضحية بريئة أو القيام بقتل ملايين الناس كما حدث فى معسكرات الأعتقال (هتلر واتباعه) فاننا نحجم عن مثل هذه الجرائم ونميل إلى القول بأن هؤلاء الذين ارتكبوا تلك الجرائم لا يجب قتلهم وحسب ، بل تعذيبهم حتى الموت .

إننا نوصى بعقاب جذرى نابع من العدالة على حد قول الناس ، فمثلا بعد اطلاق الرصاص على موسولينى قاموا بتعليقه من أطراف اقدامه فى ميدان عام - لا بسبب أنه يجب أن يموت بهذا الأسلوب ، لكن بسبب شعورهم بأن حالته بصفة خاصة تستدعى ذلك ، أو أن الأمر يتطلب ذلك . فهى ملائمة ومناسبة وأن هذا يعد مصيراً عادلا لرجل قام بعمل المثل لكثيرين آخرين .

ولقد وصف هذا العقاب وبخاصة فى القرنين التاسع عشر والعشرين بأنه عمل بربرى ، وشرير وإنه بمثابة عودة إلى العصر الحجرى .

فاذا قتل المجرم نتيجة لاقترافه جرما أو ارتكابه جريمة ما ، فاننا لم نتخلص

من جريمته بهذا العقاب ، بل سيصبح لدينا جريمتين أو شرين ، فعلى سبيل المثال لا الحصر نلاحظ فى عمليات فدية الدم التقليدية الشائعة بين سكان الجبال كينفاكس ـ إنه إذا قتل رجل رجلا آخر من عائلة ثانية بسبب ظلم حقيقى أو وهمى عندئذ يقوم رجل من العائلة الثانية بعمل العدالة المساوية بالضبط ويقتل عضواً من العائلة الأولى ، ثم يقوم رجل من العائلة الأولى مرة أخرى بالإنتقام وقتل رجل آخر من العائلة الثانية وهكـــذا تستمر العمليات الانتقامية الإجرامية دون انقطاع إلى مالا نهاية . لكن ما المدى من كل هذه العمليات الإنتقامية ؟

اليس ذلك دليلا على استمرارية واستدامة الشر إلى جوار بؤس وشقاء المصير الإنسانى الذى تفاقم كثيراً ، وإذا كان الأمر كذلك فما هو الأسلوب الأمثل للقضاء على الأحقاد والصراعات البشرية ؟

يرى البعض أن الدولة بإعتبارها سلطة محايدة هى الردع الوحيد للافراد ، فلا خير يمكن تحقيقه إلا عن طريق الدولة التى تعمل على منع ارتكاب الشرور وهنا نلتقى بالنظرية الثانية وهى النظرية النفعية للعقاب والتى تقول أن قاعدة أو فعل العقاب مثل كل فعل أو كل قاعدة أخرى فى العقاب يتم تبريرها إذا نتج عن الفعل أو اعتناق القاعدة خير ما .

النتيجة التى ننتهى إليها هى أن العقاب يتضمن شراً فى قيمته أو هو شر بالذات لأنه بمثابة ألم وتعذيب واحباط .

فالعقاب يجب أن يكون كما سبق الاشارة ـ دائما هو نظرة إلى المستقبل لا إلى الماضى . بعبارة أخرى يجب أن يكون دائما (لكى) لا (بسبب كذا) ، فاذا ارتكب شخص جريمة ما ـ وهذا فعل سىء فى حد ذاته ، فالنتيجة أن

يعاقب عقاباً صارماً لمنع السيئات مستقبلا .

لكن السؤال هنا : ماهي العوامل التي يأخذها النفسي في الاعتبار عند تقييمه لعقاب شخص ما ؟

أولا : بادىء ذي بدء ، يأخذ مسألة الرفاهية المستقبلية لمرتكب الجريمة أو فاعل الخطأ نفسه ، فيمكن ردعه من خلال عقابه على مارتكبه من جرم حتى لايقدم على مثل هذا العمل مرة أخرى . كما أن العقاب قد يحد أو يغير من شخصيته .

ومن ناحية أخرى لاتعتبر السجون حضانات عن طريقها يتم التحسين أو التهذيب الأخلاق ، فالمجرم عندما يخرج من السجن تصبح تجارته الرئيسية هي الجريمة وكيفية إرتكابها ، فضلا عن أن السجن ينغص حياته مما يجعله عدواً لدوداً للمجتمع يكرهه بصورة أو بأخرى ويوقع الأذى بالآخرين ، ولاشك أن هذا الموقف منفر وغير مرغوب فيه بالمرة ، فالنفسي يرى إنه يمكن تحسين المجرم عن طريق نشاطات مختلفة منها : الانعاش وتعلم الحرفة بالإضافة إلى العلاج النفسي لكي تتحول ميوله العدوانية وإتجاهه إلى النشاط الجنائي ، إلى قنوات أخرى أكثر فائدة له ولمجتمعه .

ثانياً : يأخذ النفسي مسألة التأثير الرادع بالنسبة للخارج على القانون بالإضافة إلى المجتمع أيضا حتى لو علم أن العقاب لن يجدى فتيلا . فالسجن قد يقلل بصورة جوهرية فرص أن الآخرين سيرتكبون مثل هذه الجرائم .

ثالثاً : ويأخذ النفسي في الاعتبار من ناحية ثالثة حماية المجتمع ، لنفترض أن العقاب لايردع الخارج على القانون نتيجة تكراره لجريمته فيما بعد ، ولنفترض أن العقاب أيضا لايمنع الخارجين من ارتكاب الجرائم أيضا ، فالقاتل بالبلطه

أو القاتل لدافع جنسى مثلا لايتم ردعها لأن أسلوبها الإجرامي يكون نتيجة اضطرابات ونزعات غير واعية هما ليسا مدركين لها ، وقد تدفعها الرغبة المتكررة إلى إرتكاب جرائم من هذا النوع ولايوجد هناك عقاب يردعها ، فلو عرف هذا الشخص أو ذاك بأنه سيقبض عليه وسيعذب على جريمته تلك فلن يوقفه هذا الاتجاه أكثر من لواستطاع الحجر أن يوقف الشلال .

فالقاتلون لأسباب جنسية وخلافه إنما يتصرفون نتيجة وازع غامر مفاجىء لامن وازع الاختيار أو الرغبة ، وبالتالى لايعتبر العقاب رادعا لهذا النمط من الجرائم ، فاصدار القانون الذى يزيد من العقاب لمثل هذه الجرائم لن يوقفهم فيما بعد أكثر من إصدار قانون يوقف النهر الذى يتدفق على التل .

ولكن على الرغم من افتقار العقاب إلى الرادع فلا يجب أن نترك القاتلون بالبلطة والمجنون بالقتل الجنسى ينعمون بالحرية فى المجتمع ، بل يجب أن نبعدهم عن أفراد المجتمع وذلك ضمانا لحماية المجتمع من أفعال مستقبلية سيرتكبوها .

ويمكننا أن نسجل الحوار أو الجدل الدائر بين النظريتين الباحثتين فى طبيعة العقاب وهما : النظرية النفعية والنظرية الجزئية على النحو التالى : —

مؤيد الجزاء . لو كان الهدف الرئيسى للعقاب هو النواتج الطيبة لا النتائج السيئة ، فهل يمكن الحصول على أفضل النتائج من خلال قتل رجل برىء أو جعل ضحية بريئة عبرة عامة لمنع الجريمة أو حتى محاولة ارتكابها ؟

النفعى : إننى لن أطلق على ذلك عقاباً وإنما يعد ذلك إسقاطاً للعدالة .

مؤيد الجزاء: بدلا من توقيع العقاب دعنا نطلق على ذلك لفظ Telishment أى مدركين للقواعد .

تخيل مؤسسة لديها سلطة تنظيم المحاكمة لإدانه رجل برىء عندما يرى المسئولون أن فى هذا خيرا وفضيلة للمجتمع . بالطبع فان فطنة المسئولين محدودة وذلك عندما يرون أن القيام بهذ العمل سيكون له أبلغ الأثر فى النهوض بخيرية المجتمع وأفضليته . فهم لايدينون هذا الرجل البرىء إلا إذا كان هناك موجة إساءات مماثلة لتلك التى يتهمونه بها ويعاقبونه عليها وإن هذه المؤسسة هى التى نطلق عليها مؤسسة العقاب .

وإننى أعتقد ايها النفعيون أنكم تضطرون إلى القول بما يتفق ومذهبكم فى أنه يجب الإنشغال فى العقاب من وقت لآخر، ومع ذلك فانه شيء غير أخلاقى وخاطىء دائماً .

النفعى : لا : فى حديثى كنفعى قاعدى فاننى أقول بأن القاعدة التى تسمح بمثل هذه الممارسة لن يتم تبريرها .

فانظر مايحدث للروح المعنوية العامة لو عرف أنه يمكن توظيف مثل هذه الممارسة . فقد يمكن القبض على شخص برىء فى أى وقت ويمكن عقابه ولايمكن لهذه الممارسة أن تكون سرية على الإطلاق لأنه قد يعاقب شخص ما فى يوم ما وفجأة يظهر المجرم الحقيقى فى اليوم الثانى كى يمارس حرفته .

لا : إننى لاأرى منفعة طويلة الأجل فى العقاب ، فقد نجد حالات منعزلة يمكن أن يحدث فيها خير أكثر من الضر .

وإننى لاأعتقد أنك يمكن أن تبرر القاعدة التى تسمح بهذه الممارسة . وهكذا فالقاعدة النفعية ستهديني إلى ذلك .

مؤيد الجزاء : ولكن لن يسمح بذلك تحت أى ظروف، فقد تتاح ظروف

يكون فيها تبنى هذه القاعدة لديه أفضل التأثيرات فقد تقول القاعدة : قم بالعقاب فى الظروف A,B,c والظروف (A) مثلا قد يكون ذلك الظرف الذى يمكن عنده إنقاذ حياة أناس كثيرين إذا تم القضاء على حياة رجل برىء .

النفعى : بالطبع ، إذ جعلت المخاطرة عالية جداً فيمكنك أن تجد قاعدة ترود الظروف التى يكون فيها من الصواب والعقاب ولكن ستكون صوابا . لنأخذ مثالا متطرفاً : لنفترض أن مصير الحضارة توقف على عقاب رجل برىء، عندئذ سيكون من الصواب معاقبته على الرغم من أنها عملية غير صحة ومدمرة.

فى وقت الحروب يموت آلاف من الناس الأبرياء ، أفلن تقول أنه كان تحت تلك الظروف ؟

مؤيد الجزاء : لو كنت أعرف أن مصير الحضارة سيتوقف على هذه العملية لكنت قلت باحجام (نعم) ، لكن لن يتولد خير أكثر مما سيتولد نتيجة عدم القيام بهذا العمل .

أنه يبدو لى أيها النفعيون أنكم ملتزمون بالعقاب كثيراً جداً ، وإننى أقول نفس الشىء عن العقوبات .. إنها عمليات تعذيب ولكن العقوبات التى تكون العقوبة فيها قاسية جداً .

وهذه العقوبات لا يمكن تبريرها أيضاً فى رأيى رغم أن العقوبات المفرطة فى القسوة قد تولد أحياناً خيراً أكثر .

تأمل التجربة السوفيتية عام ١٩٣٠ فى توقيع جزاءات شديدة تشمل الموت بسبب التأخير عن مواعيد العمل ، إننى أقول أن النفعيين عليهم تبرير ذلك رغم إننى الذى أقول بأن العقاب يجب أن يتناسب مع ما يستحقه المرء — لن أقول ذلك .

تأمل الظرف التالية: لنفترض أنك متأكد بأن هناك دولة معتدية ستغزو بلدك فى سنوات قليلة، ولنفترض إنها أقوى من بلدك بكثير من ناحية الإستعداد العسكرى ، ولنفترض أن دولتك قد كانت متخلفة على مر الزمان وهى دولة زراعية وإنك إذا أردت مواجهة التحدى فيجب أن تعد نفسك بسرعة تفوق سرعة البشر لمواجهة الغازى أو المعتدى فى الوقت المناسب ، فلا بد لك أن تجتاز مرحلة تطور صناعى فى أقل من عشر سنوات والتى أخذت من عدوك مايقرب من مائتى عام لتحقيقها .

ولنفترض بالطبع إنه يجب أن يكون لديك الإمكانيات للدفاع عن أرضك ضد الإعتداء الذى سيتسبب فى موت آلاف الناس ، وإنه يمكنك القيام بهذا العمل فقط من خلال أقصى مجهود والتعاون الكامل من شعبك غير المدرك لهذه الضرورة ، وتحت مثل هذه الظروف لنفترض أن عقوبة الموت ستردع بنجاح المتأخرين عن مواعيد العمل فى المستقبل ، فألم يتم تبرير مثل هذه المعاملة طبقاً لمذهب المنفعة ؟

النفعى : ولكن تحت هذه الظروف فان كل روح يتم القضاء عليها تتسبب فى إنقاذ مئات أو آلاف من الناس فيما بعد هذا طبعا صاحب حق من وجهة نظرك ـ أليس كذلك ؟

بالطبع أنه تم الإعلان عن هذه الإجراءات مقدما وأن كل فرد علم بهذا التحذير العادل وان القاعدة تم تطبيقها بصورة محايدة وليست نتيجة للانتقام أو التلذذ بالقسوة ، هل تشك انه إذا كانت مثل هذه الإجراءات ضرورية بصورة مطلقة لتجهيز الدولة ضد الاستعباد النازى ـ هل يتم تبرير ذلك ؟

مؤيد الجزاء : إننى أشك فى ذلك، فمثل هذه الإجراءات عندما يتم إتخاذها

مرة واحدة فانها تضع سبقية مريعة لمناسبات فيا بعد .

النفعى : هذا أمر مسلم به ، ولكنك الآن تتحدث بصفتك نفعى - وإن تأثير مثل هذه التجربة أو الممارسة على التجارب المحتملة فيا بعد من نفس النوع هو الذى سيكون له إعتباراً رئيسياً كبيراً ضد الإنغماس فيه .

وهذا السبب باعتبارى نفعى هو الذى جعلنى أعارض مثل هذه التجارب أو الممارسات تحت الظروف إلا الظروف الشديدة .

مؤيد الجزاء : نعم اننى أعلم ذلك ولكنك تفهم وجهة نظرى ليس كذلك .

العقاب فى نظرى ليست مؤسسة هدفها الأساسى توليد نواتج صالحة أو تجنب نواتج سيئة رغم أنه قد يسبب ذلك أيضا ، فوظيفته الأساسية تقديم العدالة للشخص وكذلك ما يستحقه .

ومفهوم الإستحقاق له نظرة ماضية وليست مستقبلية : فالشخص يستحق هذا أو ذاك بسبب أعماله الماضية لا من أجل شيء ما فى المستقبل ، ولهذا السبب يعتبر التعذيب لا أخلاقيا دائماً .

ولقد أشار الفيلسوف برادلى وكان موفقاً فى إشارته إلى أن العقاب هو العقاب فقط عندما يستحق المرء ذلك . ونحن ندفع الجزاء لأننا ندين به وليس لأى سبب آخر .

وإذا كان العقاب لسبب آخر غير أنه لا يستحق العقوبة فعلا ، فان هذا لا يعد أمراً لا أخلاقياً وظلما فادحا وجريمة بشعة فماذا يمكننا أن نقول بصدد هذه النظرات المتعارضة ؟

فالمواقف تبعاً لمؤيد الجزاءات هو أنه يجب أن يعتمد العقاب على الاستحقاق وما يستحقه المرء يتوقف فقط على ما قد وقع أو حدث فى الماضى دون وجود علاقه لما سيحدث فى المستقبل .

ولكن الأمر يختلف عند النفعى الذى لايتحدث عن الاستحقاق مطلقاً ، بل إن طبيعة ودرجة العقاب الواقع يجب أن تتوقف على النواتج المستقبلية .

العقاب الواقع يجب أن يكون من ذلك النوع الذى يعمل على نشر الخير أو الذى يشتمل على تجنب الشر .

أى أن العقاب يجب أن يكون ذا نظرة مستقبلية وذلك لإلتزام النفعى بالعمل على زيادة الخير وتحقيق السعادة فى المستقبل . ومن ثم يجب النظر إلى الماضى لأنه سيكون عونا على التحسين والاصلاح فى المستقبل .

وهناك وجهة نظر ثالثة تعتبر بمثابة حل وسط لهذه القضية . ويمكن صياغتها على النحو التالى :

يمكننا أن نقول بأنه لكى نبرر العقاب ينبغى أن نفى بشرطين هما :ـ

(١) لابد أن يكون العقاب مستحقاً ، ومعنى هذا الشرط أن الشخص البرىء من مخالفة معينة لا يجب معاقبته عليها ، كما يجب أن يكون العقاب فى حدود المعقول ، فمثلا لايمكن إعدام شخص ما بسبب السرقة كما كان يحدث كثيرا فى القرن التاسع عشر حتى ولو كانت العقوبة فعالة فى ردع القائمين بالسرقة فى المستقبل .

(٢) يجب أن ينتج عن توقيع العقاب خير ما أو يمنع شر ما . وهناك بعض الأمثلة التى يكون العقاب فيها مستحقا لكن مع ذلك يجب تخفيفه أو حتى إيقاف تنفيذه كلية .

هناك فرد إرتكب جريمة وهو مريض للغاية إلى حد أنه لن يتمكن من تكرارها ولقد أعطاه الطبيب ثلاثة شهور لكى يعيش ومع ذلك ورغم أن الفرد يستحق العقاب بسبب جريمته تلك ، فليس هناك سببا لتوقيع العقاب عليه .

النتيجة أنه يجب تحقيق كلا الشرطين ، فالعقاب لا يصل إلى مرحلة العدالة لو كان عقابا غير مستحق ، كما لا يصل إلى مرحلة أو مرتبة المنفعة إذ لم ينتج ثماراً طيبة .

وقبل أن نترك موضوع العقاب نتساءل ، هل يردع العقاب الفرد فى الواقع؟ بالطبع : ربما يكون العقاب أو التهديد دليلا على المنع أو الردع ،فعندما يترك الناس سياراتهم فى الأماكن الممنوعة لأنه لم يتم الزامهم أو إعلامهم بقوانين الوقوف فى الأماكن الممنوعة ـ فعندئذ تقوم الشرطة بسحب تلك السيارات وبالتالى لا نجد بعد ذلك سيارات مركونة فى هذه الأماكن الممنوعة .

وتؤكد معظم الدراسات السيكولوجية الحديثة والسوسيولوجية أن معظم الجرائم الخطيرة التى تجعل العقوبات أشد قسوة لا يكون لديها عادة تأثير الردع ، ولا يحد من معدل تفاقم الجريمة .

يتضح لنا من خلال بعض الأمثلة أن الجريمة هى مجرد حادث أو دافع يعبر عنه تحت ضغط لا يمكن تحمله ، كما أن المخالف أو المجرم هو شخص متميز باستمرار، فكثيرا ما ينضم إلى صفوف المنبوذين الخارجين على قواعد وأنظمة المجتمع ، فلا يجب أن نسدى اليه الحكم والنصائح أو حتى تقديم اللوم له ، لأن النصائح والحكم عديمة الجدوى .

ويقبل المجرمون على إرتكاب جرائمهم بدافع لاشعورى كما يؤكد الأطباء النفسيون ، وهو باعث ما سوخى فى حقيقة الأمر .

ومثل هؤلاء المجرمون تماما كالأطفال لا يمكن ردعهم من مجرد صفع والديهم لهم ، ولكنهم يرتكبون الجرائم ثانية وبصورة متزايدة ، وعندما يعاقبون على ذلك يعرفون أن العقاب سيتم تكراره بل وتكثيفه . فبدلا من

الصد والردع أو المنع والخوف ـ من العقاب ـ فهم يتجهون إلى السلوك الشاذ بصورة لا شعورية ..

أنهم كما لو كانوا يقولون لأنفسهم : « إذ لم أنتمي لأحد فسوف أظهر لهم، فإنني أريد أن أتفوق في شيء » وإن لم يمكنني التفوق في أى شيء آخر ، فإنني سأتفوق في الاحباط أو التعذيب » .

إن الوسائل اليومية في اللوم والعقاب أو التحدث بصورة مهذبة لم تعد فعالة أكثر من وجود قطرة ماء في صحراء ، فنحن نضع الفرد في السجن لمدة سنتين أو خمس سنوات للسرقة بل وعشرين عاماً أو مدى الحياة أو حتى الإعدام (على الكرسي الكهربائي) بسبب قتل النفس البشرية والافتراض بأن هذه العقوبات ستقلل من ميله نحو تكرار الجريمة .

فنحن نعترض لكونه وراء القضبان الحديدية وتحويله إلى المجنون سيجعله رجلاً فاضلاً بعد خروجه من السجن . ومن ثم يكون قادرا على الامتثال والانضباط لقوانين المجتمع ومثالياته الأخلاقية .

ويؤكد علماء النفس أن السجن ليس عقاباً بل هو علاج ، فعندما نقوم بسجن رجل لمدة عشرين عاما في صحبة لمجرمين عتاه ونتوقع منه في نهاية المطاف أن يكون فاضلا فهذا يعنى أنك تحتفظ باتجاه ضار لكل من المجرم والمجتمع على حد سواء . ولكن عندما نحاول إصلاحه إلى شخص سوى لا تنجذب به الجريمة فهذا يعنى إنك تقوم بمهمه شاقة للغاية ولكن أفضل بكثير على المدى الطويل من أن تدعه يتعفن وراء القضبان الحديدية .

وتقودنا المناقشة السابقة إلى إعتبار آخر هو من الذى يوقع العقاب ، ومن أى نوع ؟

فاذا أحب رجل إمرأة رجل آخر ، فمشاعر الزوج الثانى غالبا ماستكون كثيفة وفياضة إلى حد أنه سينتقم إلى أبعد الحدود و بسبب هذه الجريمة ، فقد يخلع عين المجرم أو يضربه ضربة مميتة أو يطلق عليه الرصاص والأسوء من ذلك هو أن الإنتقام سيؤدى إلى إستمرارية لانهاية لها ، فيقتل رجل رجلا آخر ويقوم أصدقاء أو عائلة الرجل الثانى بقتل الأول وهلم جرا .

فينبغى أذن أن يكون هناك سلطة غير شخصية تقوم بتوقيع العقاب وهذه السلطة هى الدولة .

إن أول وظيفة للدولة هي حماية حقوق الأفراد ضد هؤلاء الذين قاموا بخرق القوانين وذلك لتحقيق الرفاهية لكل فرد من أفراد المجتمع إلى حد درجة الاستحقاق ، وقد يتفق المرء بأن العدالة كاستحقاق قد تتطلب من الناحيه المثالية نصيبا عادلا لسعادتنا لما نستحقه دون أن تتدخل الدولة أو أى منظمة فى عمل هذا المشروع ، فيجب أن تقصر الدولة نشاطاتها على مجالات معينة .

عاشراً
المسئولية الأخلاقيـة
والارادة الحرة

المسئولية الأخلاقية والارادة الحرة

لقد توصلنا من ثنايا مناقشتنا للعدالة الى مجموعة معقدة من المشكلات فيما يتعلق بالاستحقاقات ، حيث قمنا بفحص علاقة الاستحقاق بالمنفعـة ، وذلك باستثناء الملاحظات الواضحة التى تشير بأن الجرائم الخطيرة تستحق عقوبة خطيرة أكبر ، وأن الشخص لا يستحق عقوبة على شيء لم يرتكبه .

والواقع أننا لم نصل الى أى استنتاجات حول متى يكون العقاب مستحق ، ذلك لأن التطلع الى عمل أبعد من ذلك يبدو عملا مثبطا للغاية . إذ كيف يمكن للمرء تقدير عما إذا كانت عقوبة معينة يمكن تطبيقها على مجرم معين هى عقوبة مستحقة أم لا ؟ لقد سمعنا الحديث عن العدالة ، ولكن هل هناك شخص ما يعرف على وجه التحديد ما هى العدالة ! أعتقد أنه يستحيل على أى إنسان قياس العدالة ، فهل يمكنك من مجرد النظر الى أى إنسان الحكم بما يستحقه ـ سواء أكان يستحق عقوبة الإعـدام من رقبته حتى الموت ، أو أن يحكم عليه بالسجن مدى الحياة !

فما لا شك فيه أن العقل الإنسانى مستغلق على أمثال هؤلاء الذين ينظرون فيه ومعظمهم ينظر من خارج هذا العقل . فالعـدالة من الأمور التى لا يعرف الإنسان عنها إلا القليل ، فهو قد يعرف شيء ما عن العفة والرحمة وما الى ذلك ويجب أن يرتبط بهذه الأشياء بقدر الامكان .

اللوم والعذر

ينبغي علينا الآن أن نبحث بصورة أكثر حول الموضوع ، ذلك لأنه يجرنا الى لب المشكلة التى لم نفحصها بعد وهى موضوع المسئولية الأخلاقية ، والسؤال الذى يتبادر لذهننا هو . تحت أى ظرف من الظروف يمكننا أن نقول بأن الشخص مسئول عن أفعاله ؟

ومثل هذا التساؤل يفضى بنا الى فحص أمرين أو مسألتين محددتين وهما جانبا المشكلة ، والأمر الأول يتصل بمتى يستحق المرء أن توجه اليه اللوم أو المدح على أفعاله ؟ أو بعبارة أخرى تحت أى ظرف يستحق المرء اللوم أو المدح ؟

أما الأمر الثانى فهو متى يستحق المرء تقديم العذر على الأفعال التى قام بها ؟

(أ) اللوم

إن أبسط نظرية فى موضوع اللوم هى تلك النظرية التى تعتبر أكثر ملاءمة لنبدأ بها هى نظرية نفعية .

(١) النظرية النفعية فى اللوم : ووفقا للنفعية فان ما يقال عن اللوم يماثل لما قيل من قبل عن العقاب ، ذلك لأن النفعى يرى أن اللوم هو نوع من العقاب ، وعلى وجه التحديد هو عقاب من خلال وسيلة الكلام ، وبالمثل يعد المدح كنوع خاص للثواب .

(ومن هنا سنحاول الحديث أساساً عن اللوم ، ونفس الاستنتاجات نجدها عن المدح) .

والأمر الذى لاشك فيه أن اللوم غالبا ما يكون أقل فعالية من العقاب خلال الأفعال ، فقد يمكن للعصى والحجارة أن تكسرها العظام ، ولكن لا يمكن للكلمات إيذائى قط . ولكن بالنسبة لكثير من الناس قد لا تكون الكلمات الفظة وعبارات الادانة كافية فى تأثيرها مثل العصى والحجارة، فنحن عادة ما نحاول توجيه اللوم أولا ، نظراً لأنه من السهل علينا الانغماس فى ذلك لأنه يتضمن استهلاك بضعة كلمات فقط إلا أنه فى حالة فشل اللوم ، فاننا نلجأ الى العقاب بعد ذلك فتأتى العقوبة البدنية أو الغرامة ، ويتمثل ذلك فى حرمان الأطفال من الاهتمام أو الامتيازات ، أو الحكم بالسجن على البالغين.

والواقع أن من المسائل المعقدة أن نسأل عن أى الوسائل تعد أكثر فعالية من غيرها ، فان ذلك يعود الى المواقف ، وهى مسألة تجريبية ذات تعقيد كبير نتيجة لاختلاف الناس وتباين الأحوال إختلافا كثيراً . ومن هنا يجب علينا أن نترك تفاصيل هذا الموضوع لعلماء نفس الطفل والطب العقلى وللاخصائيين الاجتماعيين لما لديهم من خبرة واسعة فى مثل هذه الأمور ولكن بالنسبة للنفعى فنجده فى كل موقف من المواقف يتطلع الى التبرير الوحيد لتوظيف هذه الوسائل التى تعطى النتائج الصالحة وتتجنب النتائج السيئة .

ومن ثم فان اللوم والمدح ليسا من الوسائل التى نستخدمها فى محاولة تعديل السلوك الإنسانى بالكلمات ، ونحن حين ننصح و نتوسل و نبذل قصارى جهدنا و نعظ بالأخلاق و نهدد و نتوعد فى المواقف المعقدة ، فاننا نحاول تحليلا سيكولوجيا يعتمد على تدريب الطفل خلال سلسلة طويلة من هذه الوسائل و نوظفها باستمرار حتى لا ينمو الطفل على الانانية وحب الذات .

والواقع أنه إذا كان يقوم بالعمل من غير هذه الوسائل، إلا أنها ضرورية

ضرورة مطلقة إذا ما أريد للطفل أن ينمو ككائن بشرى متحضر، ذلك لأن معظم الكائنات البشرية تميل الى اللوم والنصح والتهذيب الأخلاق وحتى لو لم تكن لهذه الوسائل أدنى تأثير أو أن تأثيرها لايكون ضاراً أو حسنا، فاننى على الأقل أكون قد قمت بعمل واجبى .

ولكن قد يتعجب النفعى ويتساءل هل ترى الصورة الجميلة التى تتطلع إليها من خلال حديثنا عن اللوم والمداح فقط ؟ فهناك أفعال تقوم بأدائها وهى التى نبررها من خلال نتائجها ، فنحن لسنا مطالبين بالحديث عن الإستحقاق فقط ، فالوالد الغاضب يصرخ فى طفله عندما يراه يسير فى البركة ، ويعاود الوالد الصراخ « إرجع .. وإلا لطختك بالطين »، إلا أن الطفل يستمر فى سيره فى البركة، وعند هذه المرحلة يدرك الوالد أن طفله يستحق العقاب والضرب « فلو سألنا . هل يستحق الطفل ذلك أم لا »؟ سنجد أنفسنا نجادل جدلا مستفيضا دون الوصول إلى نتيجة محددة .

ولكن إذا سألنا « هل يجب توجيه اللوم ومعاقبة الطفل ، ولو كان الأمر كذلك فكيف» ؟ هنا نجد أنفسنا على ثقة أفضل لأننا نكون على وعى تام وإدراك واضح لإجابة السؤال ، ومن ثم يمكننا إستثارة خبراتنا الماضية عن إستجابات الطفل للمثيرات المختلفة . وإذا ما تملكتنا الحيرة ، فيحق لنا إستشارة علماء نفس الطفل عن وجهات أخرى عن مدى تأثير اللوم والعقاب .

وهكذا يظهر أن اللوم هو ممارسة يتم تبريرها من خلال نتائجها فى السلوك المتغير . فنحن نلوم الناس لكى يمتنعوا عن القيام بأفعال مماثلة فى المستقبل ، وأيضاً نحن نمدحهم لكى نعزز سلوكا مماثلا فى المستقبل ، وعندما لا يكون لهذه الوسائل مثل هذه التأثيرات كما يحدث عادة ، فيجب علينا أن نمتنع عن إستخدامها .

المعترض : كل شيء حسن جداً فيما يتعلق باللوم والمدح ، إنني بلا شك أتفق معك على أننا يجب أن نلوم شخص ما عندما تنتج عن أفعاله نتائج سيئة ، ولكن لا يزال هناك فارق ، فعندما نقول أنه ينبغي علينا أن نلوم شخص ما على فعله فهذا شيء ، وعندما نقول أنه « يستحق » اللوم فذلك شيء آخر . وما أريد معرفته في الواقع هو الأمر الثاني . ذلك لأن ما أريد أن أعرفه ليس عن متى ألومه ، ولكن متى يستحق توجيه اللوم اليه ؟

النفعي : حسن جداً . عندما تقول بأن هناك شخص ما يستحق اللوم ، يعني أنك تقول أنه من الصواب أن تلومه . وهذه العبارة رغم بساطتها إلا أنها تحتاج إلى تفسير . فسوف يقول النفعي المعتمد على قاعدة أو النفعي العملي : أن الفعل سواء أكان صائبا أم خاطئا ، فهو يتوقف على النتائج المترتبة على الفعل أو إتباع القاعدة التي يندرج تحتها الفعل . وينطبق ذلك المبدأ على فعل اللوم ، وكذلك الفعل الأصلي الذي يلام . دعنا مثلا نعترف أن « سميث » قد قام بأداء الفعل (A) وهو فعل خاطيء ، وكونه خاطيء بسبب النتائج التي يؤدي اليها (واجب موضوعي) أو التي يمكن للعامل التنبؤ بها بسهولة (الواجب الذاتي) وهذه الاعتبارات تنطبق على الفعل الثاني بالتحديد ، فعل لوم « سميث » لقيامه بأداء (A) ، ومن هنا فان صواب فعل اللوم يتم الحكم عليه أيضا من خلال نتائجه ، فثمة مناسبات وظروف كثيرة التي يكون على أساسها الفعل خاطئا ، ولكن رغم ذلك ليس من الصواب أن نعتبر ذلك يستحق اللوم ، بل على العكس من ذلك قد لا تستحق أفعال كثيرة من هذا القبيل اللوم ، فقد يكون الفعل خاطئا ، ولكن إذا وجهنا اللوم إلى فاعله ، فانه لن يسفر عن نتائج طيبه . حيث أن فعل لوم العامل لن يكون

فعلا صائبا . فالفرد المريض عقليا قد يصيب شخصا بريئا حتى الموت ، ومع ذلك لن يكون فعله مستحقا للوم ، لأن توجيه اللوم له فى هذه الحالة لن يؤدى له أى خير على وجه الاطلاق ولن يمنعه من أداء أفعال مماثلة فى المستقبل . وبالمثل فقد يكون إغتيال دكتاتور من الأمور الصائبة ، حيث يكون قد منع من انزال العقاب والموت على الرعايا الذين لا يحمدون معينا لهم ، ولكن فعل الاغتيال لن يستحق المدح ، إذا ما كان تأثير هذا المدح للقاتل على عمله سيشجع غيره من الناس على إغتيال الآخرين عندما لا يكون ثمة تبرير للفعل ، سواء أكان الفعل يستحق اللوم أم لا ، فعندئذ لا يتوقف هذا السلوك على ما إذا كان الفعل الأصلى خاطىء أم لا ، بل هو يتوقف تماما على عما إذا كان فعل اللوم خاطىء .

المعترض : هل ينطبق الوصف النفعى على سمات الشخصية والعادات والاستعدادات وكذلك الأفعال الظاهرة ؟

الاجابة : فى واقع الأمر ينطبق على ذلك ، حيث يتعين علينا أن نتذكر دائما بأنه يجب أن نلوم الشخص ليس بسبب إمتلاكه لسمات معينة فى حد ذاتها، ولكن على ظهور هذه السمات فى الأفعال . وعلى أية حال فان نفس التحليل ينطبق فى كلتا الحالتين ، فسمة الشخص أو العادة تستحق اللوم عندما يكون من الصواب توجيه اللوم ، بمعنى أنه عندما يكون لفعل اللوم نتائج مرغوب فيها حقيقة . فلاشك أن عادات وسمات الشخص تعد أكثر صعوبة فى تعديلها من اللوم أو أية وسائل أخرى أكثر مما هى عليه الأفعال . ومع ذلك يمكن تبديلها بنفس الوسائل ، ومن الصواب فى مثل هذه المواقف توجيه المدح أو اللوم للشخص عليها .

ومن ثم فقد توجيه اللوم لشخص ما باعتباره إنسانا كسولا ، وليس لكونه غبياً ، وقد نلوم البعض لأنهم مفرطون فى طموحاتهم ، ولكننا لانلومهم لأن أطوالهم تتراوح بين ٥ ، ٦ أقدام . لماذا ؟ لأن توجيه اللوم (والوسائل الأخرى لتغيير السلوك) يمكن أن يحقق نتيجة مفيدة فى الموقف الأول وليس فى الموقف الثانى .

ومن ناحية أخرى فان توجيه اللوم لشخص ما لكونه غبيا لن يحوله إلى شخص ذكى ، فان حدث ذلك ، فانه يتم تبرير لومه فى ذلك . (بالطبع قد تسيطر طبائعنا علينا وربما نلومه على كونه غبيا ، ولكننا فى لحظات تفكيرنا قد ندرك بأن توجيه اللوم اليه بسبب هذا الغباء لا يتم تبريره ، لأنه ليس ثمة فعل من جانبنا يمكن أن يرفع من نسبة الذكاء عنده ، ومثل هذا اللوم قد يسبب له الكراهية والامتعاض) . أما عن مسألة لومه على كونه كسولا ، فقد يحثه على أن يكون أقل كسلا فى المستقبل ، لأن الكسل يعد سمة إلى حد كبير ويدخل فى نطاق تحكمه وقدرته (عندما يكون الكسل نتيجة لظرف أو حالة مرضية مثل إصابته بالأنيميا ، عندئذ فان توجيه اللوم يعد بلا فائدة ترجى مثلها مثل لومه على غبائه) . وهناك لسوء الحظ كثير من المواقف التى يكون فيها المرء بعيداً عن الوضوح عما إذا كان اللوم يمكن تبريره ، لأنه ليس من الواضح ما إذا كانت السمة المقصودة يمكن تعديلها أو إبدالها أم لا! هل يجب علينا فى هذه الحالة توجية اللوم لشخص ما لكونه كثير النسيان ؟ أو لأنه قلق أو مقلق ؟ أو لأنه عصبي المزاج ؟ أو لكونه يأخذ الامور ببساطة أو يعمل على نسيان متاعبه وهمومه ؟ ولنتأمل الحوار الآتى :

هي : هل أحضرت معك لمبات الإضاءة اليوم التى طلبتها منك ؟

هو : لا إننى نسيت .

هى : أنت نسيت . . مرة ثانية ؟ ولكننى سألتك عنها أثناء شجارنا منذ ثلاثة أيام !

هو : إننى أعلم ذلك . ولكن أرجوك لا تلومنى على هذا .

هى : ألومك ؟ بالطبع أننى ألومك . . فقد قلت لك ثلاث مرات عنها ، ورغم ذلك نسيت !

هو : معذرة . . ليس بيدى . . أننى كثير النسيان ، وهذا شأن الناس فبعضهم ينسى أليس كذلك ؟ وحدث وكنت أنا نسى واحدا من هؤلاء الناس التعساء كثيرو النسيان ، وإذا كان بعض الناس ذوى عيون زرقاء ، والبعض الآخر ذوى عيون بنية . فلا تلومنى على ذلك !

والواقع أننا غالبا ما نميل إلى التعاطف مع الزوج ، ولكننا مع ذلك نرى هناك هدف من مطلب الزوجة ، وأيضاً فقد تساورنا الشكوك عما إذا كانت عمليات النسيان لدى الزوج تعد سمة يستحيل تبديلها من خلال المدح أو الذم . كما وأنه من الصعوبة أحيانا علينا أن نتأكد من هذا المثال أيهما على حق ؟ فلو كان الزوج رجلا عجوزا قد تدهورت خلاياه ، فمثل هذه الحالة لن يتم تبريرها فى توجيه اللوم له لكونه كثير النسيان ، فتوجيه اللوم إليه قد يجعله شخصا متوتر وعصبى وسيزيد من شكواه وإذا لم يكن الزوج عجوزاً ، فعندئذ لسنا متأكدين من سبب نسيانه ، لأنه من السهل جدا التظاهر أو حتى الإعتقاد بأن المرء لا يمكنه القيام بعمل شىء ما يتطلب مجهوداً عندما لا يرغب المرء فى بذل هذا المجهود ، ولذلك فنحن نتردد فى مسألة لومه : فهل نلومه تحت

هذه الظروف أم لا ؟ وبطبيعة الحال فان الشرقى ترددنا لا يرجع إلى أننا نشك فى المبدأ الأخلاقى المتضمن فى العمل (أنه لا يجب توجيه اللوم لإنسان على سلوك لا يمكنه تغييره) ولكن نتيجة لعدم تأكدنا عما إذا كان من الممكن تغيير سلوكه فى هذا الموقف بالذات . ومع ذلك فلسنا فى حاجة إلى القول بأن هذا التردد يحدث كثيرا .

ومما هو جدير بالذكر أن السمى سيرى أن الأفعال التى تستحق اللوم (فمن الصواب توجيه اللوم لهم) هى التى يمكن تغييرها من خلال اللوم ، مع الاحتراس التجريبى من أن السمات والعادات لا تتغير مباشرة . مثال ذلك ، إذا قمت بسرقة شىء ما ، فيمكنك أن تمتنع عادة وبمجهود ما عن القيام بهذا العمل مرة أخرى ، إلا إذا كنت مصابا بداء السرقة ، ففى هذه الحالة فان أى محاولة من جانبك لتبديل السلوك لن تنجح بعد العلاج النفسى . ولكنك لو كنت سريع الغضب فإنه من الصعوبة تغيير هذه السمة ، وحتى فى أفضل الأحوال فان هذا التغيير يستغرق وقتاً كثيراً من التنظيم الذاتى والممارسة والتدريب لفترة طويلة من الوقت حتى تظهر نتائج يمكن تقديرها : فسوف تجد على المدى الطويل كلمات غامضة من فمك قبل إستطاعتك التحكم فيها . ومن ثم فلو قام شخص باستمرار توجيه اللوم إليك فى كل مرة ، فقد تفقد السيطرة على أعصابك ، وعندئذ لن يكون من السهل عليك تفادى وتجنب مشاعر الغضب والإشمئزاز تجاه الشخص الذى يلومك كثيرا . فبعض السمات مثل الإفتقار إلى التعاطف الإنسانى غالبا ما يكون من المستحيل تغييرها ، حتى ولو على فترة طويلة ، ولذلك فنحن لا نستحق اللوم فتوجيه اللوم إلى الناس على هذه السمات يعد شيئا عديم الجدوى تماماً . ومن هنا يجب علينا عمل

هدف تجريبي بصدد صواب اللوم أو المدح قبل تعرضنا إلى نقد الموقف النفسي.
ويمكن التعبير عن هذا الهدف في العبارات الآتية : يميل الناس إلى توجيه المدح أو الذم للاخرين بما يتفق وأن يكون نموذجا يفيد في تغيير سلوكهم في فترة مبكرة من فترات حياتهم ، فالوالد الذى نشأ فى بيئة فقيرة مثلا « كافح وناضل من أجل تحسين أحواله وإستغرق في النهوض لمستواه سنوات طويلة من العمل الشاق حتى تحول من حالة الفقر إلى الثراء ، بينما يوجه اللوم إلى إبنه على إفتقاره إلى الفضائل الرائدة ، ولكن إذا كانت ثمة صعوبات تكتنف الإبن من جراء الصراعات والمشكلات المترتبة على عدم التوافق مع الاعراف السائدة فى مجتمعه ، وهذه المشاكل التي لايستطيع الوالد فهمها ، يحاول الوالد التنكر لها واجبار الطفل على العمل ، قد تجعل الطفل يلعب ويلهو مع غيره من الأطفال متجاهلا بذلك نصائح الوالد ، ويقوم الوالد من جانبه بتوجيه اللوم الشديد على مسلك إبنه ، ويعتقد الوالد أنه من خلال تعنيفه وتوبيخه لإبنه ممكن أن يعدل من سلوك إبنه ، ولكن الإبن يعيش فى ظروف مختلفة تماماً عن معيشة الوالد إلى حد أنها لايفهمان بعضهما بعضا ، ومن هنا فلن تفيد النصائح والتوجيهات في تغيير سلوك الإبن ، بل انها قد تجعل الإبن أكثر حقداً وبغضا على والده

وهكذا نرى أن ذلك يعبر عن الضرر الذى يحدثه اللوم عندما لايكون فى موضعه أى فى مكان خطأ ، فقد يعتقد الناس أن مايعمل كمعدل لسلوكهم يصلح كمعدل لسلوك الآخرين كذلك ، ولكن الحقيقة خلاف ذلك ، لأن الطبيعة الإنسانية ليست بمثل هذه السهولة ، ومعظم الناس قد لايدركون المشاعر والأحاسيس الداخلية للاخرين،والنتيجة لهذا كله هى ضياع وفقدان جانب كبير من الطاقات التربوية لدى الوالدين.

والواقع أنه فى أحوال كثيرة قد يتحول الطفل إلى السلوك الأفضل المعقول رغم الجهود التربوية للوالدين . مثال ذلك ما يقوله الآباء عن الأبناء « ياله من ولد ناكر للجميل ، لقد كنت أتقاضى عشرة قروش فى الساعة مقابل العمل ، وكنت مسروراً لحصولى على هذ المبلغ الضئيل . لقد منحته كل فرصة ، فما الذى نالنى منه ؟ وهو لايبالى بذلك ، فكيف كنت أنظر إلى هذا العمل عندما كنت فى مثل عمره » ؟

وينطبق هذا على النظرية النفعية خصوصاً عن وجهة نظرها فى اللوم . ترى أتوجد وجهة نظر أخرى تتناول هذه المسألة على خلاف وجهة النظر النفعيه.

٢ ــ هناك وجهة نظر أخرى تقول أنه قد يمكن ألا يكون ثمة لوم على بعض الجرائم الخطيرة ، لنفترض أن هنـاك مريضاً مصاب بمرض عضـال ويشرف على الموت ولقد إرتـكب خطأ ما فان توجيه اللوم إليه سيحـول حالته العقلية إلى حالة أكثر سوءا وربما تتحول إلى حالة لا يمكن إصلاحها أو علاجها علاوة على أن توجيه اللوم إليه لن يجدى معه ، على الرغم من أنه يستحق اللوم .

وهنالك من ينادى بأن اللوم لايمـكن أن يقدم أو يوجه إلا إذا عرفنا ما ارتكبه الشخص واستحق عليه هذا اللوم . والواقع أن كثيرا من الأفعـال التى تستحق اللوم غير معروفة لنا ، إذ قد يقوم مرتـكبها بفعلهـا سراً أو فى الخفاء .

ب ـ العـذر

نحن نعلم أن هناك ظروفا معينة نطلب من الآخرين التماس العذر لنا فيها من الوجهة الأخلاقية، ونحن حين نلتمس العذر من الآخرين، فاننا نرغب في تبرئة أنفسنا من اللوم أو الشعور بالذنب من خلال بذل جهدنا لتبرير موقفنا إزاء الغير وبيان أن ما قمنا به من أفعال تستوجب الإدانة غير مقصودة.

ولكن تحت أية ظروف يمكن التماس العذر لنا على أفعال ؟ تبعا لأرسطو وهو أول فيلسوف يناقش المسألة بصورة منظمة نجده يقرر أن هناك نوعين من الظروف التي يتم تبرير أو التماس العذر للناس وهما . الجهل والاضطرار :

١ ـ الجهل : غالبا ما نطلب التماس العذر لنا على أفعال معينة لأننا قمنا بها عن جهل بالحقائق. ومن أمثلة ذلك تلك العبارات (آسف لم أكن أعرف أنك مسئول هام عندما تحدثت إليك)(أعتذر لأنني لم أكن أعلم أن البندقية محشوة بالرصاص عندما صوبتها نحوك) (أعتذر لأنني لم أكن أعرف مدى حساسيتك من هذا الموضوع) (آسف فانني قد صدمته بالصدفة ودون إرادتي بعد أن اصطدمت بجذع شجرة : فلم أعرف أن هناك شجرة !

٢ ـ الإضطرار : والعامل الثاني الذي يذكره أرسطو لنا هو الذي يتعلق بالأفعال التي يفعلها الفرد إضطراراً (لم يكن الأمر بيدي فقد كنت مضطراً إلى القيام بهذا العمل (إنني مضطر لأن أستنتج) (إنني مضطر لأن أفعل كذا .) وعموما فان الإضطرار مثل الجهل لا يمكن تجنبه .

وهناك ثلاثة أنواع من الإضطرار على النحو التالي :

(ا) الاضطرار الخارجي : وهو عادة ما يحدث نتيجة لإضطرار فرد أن يفعل فعلا لا دخل له فيـه ، ولا يد ، والمقصود بالعامل الخارجي القوى غير الإنسانية أو البشرية . فاذا وقعت نتيجة سقوط سقف كنت تسير عليه وأدى ذلك إلى إصابة شخص وجرحه ، فلك العذر فى ذلك، لأن الظروف الخارجية (المادية) هى التى أجبرتك على ذلك .

(ب) الإضطرار من خـلال القوى الأخرى . ويقصد بالقوى الأخرى أفراد الإنسان ، فاذا كان هناك شخص ما أقوى منك يضع يده على يدك ويجبر أصابعك على الضغط على الزناد ، فلك أن تلتمس العـذر من تهمة القتل لأنك إضطرت الى ذلك إضطراراً

حـ ـ الإضطرار الداخلى عادة ما لاتكون دوافع أو بواعث الشخص على القيام بعمل شىء ما بصورة قوية جداً إلى حـد أن المرأ لا يستطيع التغلب عليها حتى لو بذل مجهوداً كبيراً . لنفترض الآن أنك تحت تأثير هذا التسلط قمت بارتكاب فعلا أدى إلى مثولك أمام المحكمة ، ولكنك تحتـج (وتقسم بشرفك أنه لم يكن بيدك ذلك) لقـد وقعت تحت تأثير زوجتك المتسلطة ، ولو تم قبول ذلك (كونك واقع تحت تسلطها) فهل يكون ذلك بمثابة عـذر مقبول لما قمت به ؟ قد يرى القاضي أنه كان بامكانك الحيلولة دون وصول هذا التسلط إلى هذا الحد، ولكن هل كان القاضى على حق فى ذلك ؟ ذلك لأنه توجد بعض الأعذار الإضطرارية ، ولكن إلى أى حد تعتبر حالتك حالة إضطرار ؟ وإلى أى حد يمكن تبرير قولك أن هذه الأفعال التى قمت بها لم يكن فى مقدورك إلا للقيام بها إضطراراً ؟

النظرية الحتمية والارادة الحرة

دعنا نتناول الآن تلخيص الموقف ، لقد كنا بصدد محاولة توضيح تحت أى ظرف من الظروف يعتبر الفرد مسئولا من أفعاله ؟

لقد خلصنا مما سبق إلى أنه إذا تم أداء فعل ما كنتيجة للاضطرار ، فان الشخص ــ فى ضوء ذلك ــ لا يعد مسئولا عن هذا الفعل . ومما لاشك فيه أنه من أصعب الأمور علينا معرفة متى يكون الموقف متضمناً الاضطرار فى حقيقة الأمر ، والأكثر صعوبة من ذلك تحديد إلى أى مدى يمكن للفرد أن يعمل دون إضطرار . ومع ذلك فاننا عادة ما نحاول التمييز بين نوعين من الأفعال : الأفعال التى يتحمل مسئوليتها الأفراد ، والأفعال التى لا يتحملون تبعتها . فالشخص المصاب بداء السرقة مثلا ، لا يعد إنسانا مسئولا من فعل السرقة ، لأنه، إنما يقع ضحية للاضطرار الذى يخرج عن نطاق سيطرته وعن إمكانية تحكمه فيه ، على العكس من الفرد الذى يعى تماما ما يفعل فيقوم بالتخطيط للسرقة ببراعة ويقدم على تنفيذ ما عزم عليه ، فمثل هذا المرء يعد مسئولا عن ذلك ، لأنه يعرف ما يقوم به وكان فى إستطاعته تفادى ذلك أو الإمتناع عن السرقة . كذلك فان الطالب الذى لم يؤدى الإمتحان بسبب مرضه، فان الظروف الصحية قد إضطرته إلى عدم حضور الامتحان ، ومن هنا لا يعد مسئولا عن تخلفه أو عدم دخول الإمتحان ، ولكن إذا كان فى صحة جيدة وامتنع عن دخول الإمتحان بمحض إرادته ، فهو فى هذه الحالة يعتبر مسئولا مسئولية تامة عن ذلك .

والواقع أننا لا ننظر إلى الفاعل على أنه مسئول عن أفعالة طالما أنه كان مضطرا لذلك أو مدفوعا بضغط الظروف فى أن يقوم بالفعل الذى قام به .

ومن ثم فقد يعتقد البعض أنه لايعتبر الشخص المصاب بداء السرقة مسئولا عن أفعاله فحسب بل أيضا اللص البارع . وإذا كان اللص الواعي البارع قد خطط بارادته للسرقة ، في حين أن المصاب بداء السرقة لم يخططها ، فان هذا الإختلاف يعد إختلافا ظاهريا وسطحيا . ذلك لأن المخطط البارع هو أيضاً ضحية وبنفس مقدار الشخص المضطر أو المدفوع ، فلعله كان ثمة دافع أو حافز يتحكم فيه ويدفعه لغاية مثل حب الظهور والتباهي أمام المربيـــة القاسية في الحضانة من خلال القيام بأفعال معادية للمجتمع وعلى آية حال ومهما كان الدافع أو السبب فان ما قام به إنما تم بصورة لامفر منها شأنه في ذلك شأن المصاب بداء السرقة ويترتب عليه أنه لايتحمل مسئولية أفعاله .

ولكن قد يقول البعض - حسن ربما لايكون هـذا الشخص مسئولا على وجه الاطلاق ، فربما كان التخطيط في ذاته تخطيطا إضطراريا ، ومن هنا فان نفس التحليل الذى ينطبق على المصاب بداء السرقة ينطبق عليه . ومع ذلك فلا يزال الأمر لاينطبق على كل فرد .

وإذا إفترضنا أن اللص والمصاب بداء السرقة كلاهما مريض ، فان مثـل هذا الافتراض لايعنى أننا كلنا مرضى ، ولذلك فلا يزال هنـاك فرق . لكن قد يعترض شخص ما بقوله : إن كل منا مضطر فى كل أفعاله ، وأنه لايمكنه أن يعمل بطريقة خلاف ذلك أو يمتنع عن الفعل ، ذلك لأننا نجهـل تماماً كل المؤثرات والدوافع الخفية التى تؤثر فى تصرفاتنا - فالظـروف هى التى تشكل أفعالنا وأعمالنا والتى لم يكن لنا دخل فيها . وإذا صح ذلك ، فيكون كل منا غير مسئول قط عن أفعاله ، ذلك لأنه فى كل موقف من المواقف نجد سببا أو عاملا أو مبرراً يجعلنا نفعل ما نقوم به . ومع أننا فى حالة المصاب بداء السرقة

نعلم يقينا ما سيفعله ونعترف به ، إلا أننا فى المواقف الأخرى لا يمكننا التكهن أو التنبؤ بذلك أو فهم هذا التصرف أو ذلك وهذا ما يجعلنا نواصل الحديث عن المسئولية الأخلاقية .

يتضح من ذلك أن هذه المسألة هى من أصعب المسائل التى تواجهنا وتتصدى لمعالجتها ، ولا ينبغى علينا أن نخلط القضية من خلال التحذير القائل : عندما نقول أنه لا يوجد أحد يتحمل المسئولية أو يعد مسئولا عن أفعاله ، فان مثل هذا القول قد يؤدى إلى تدمير وإنهيار أساس المجتمع .

ولكننا مع ذلك نتطلع ونبحث عن الحقيقة بأى ثمن ، سواء كنا نحب أو نكره ما قد نصل اليه ، كما أننا لسنا فى حاجة لكى نجعل كافة الكائنات البشرية تقف وتكرس نشاطها على مسألة اللوم والمدح والعقاب والثواب والعذر ، ذلك لأن مثل هذه الممارسات لن تؤدى إلى منفعة كبيرة فى بعض الحالات .

ومن هنا فاننا نقصده وبالتحديد ما نعنيه يتصل بمسألة عما إذا كان الفاعل يتحمل نتيجة أفعاله باعتباره مسئولا عن هذه الأفعال التى يقوم بها ، ويتم ذلك بالنظر فى التاريخ المرضى لكل فعل إنسانى .

ولنتأمل الحوار الخيالى الآتى :

الأبيض : عندما يصدر الفعل عن إضطرار داخلى ، اليس هو نتيجة لدافع سواء أكان هذا الدافع شعورى أم لاشعورى كأنه يتعذر مقاومته تحت وطأة الظروف حتى بإن الحاكم تلتمس العذر للقاتل على أساس أنه تصرف طبقا لدافع لا يمكنه مقاومته . ولا يعنى هذا أن كل ما يقوم به الفرد إنما يكون نتيجة باعث أو دافع يستحيل مقاومته ، فهناك حالات حزينة يدعى أو يزعم فيها الناس بوجود مثل هذا الدافع الذى لا يقاوم . فلاشك أن الدافع نحو القيام بأغلب

الأفعال حتى تلك الأفعال التي يلعب فيها الاضطرار الداخلي دوراً هـاما ، من الممكن حقـا مقاومتها إذا تم استخدام الارادة وبذل جهداً كبيرا في ذلك . حتى أن المقامر الذى يضطر للمقامرة ، يستطيع أن يتوقف عن اللعب في لحظة معينة إذا تعرض للتهديد أو شعر أن هناك ما يعرض حياته للخطر كأن يقال له زجاجة ماء ستلقى على وجهك إذا إستمررت في القمار .

الأسود . نعم أحـيانا يحدث ذلك ؟ وأحيانا لا يحدث ، بعض الناس يملكون قوى فطرية في مقاومة الدافع ، بينما نجد آخرين لا يملكون مثل هذه القوى — كما وأن بعض الناس لديهم مقاومة ضئيلة جدا — ومن ثم فان الدافع نحو القيام بالافعال التي يكون في قدرة الناس مقاومتها ، قد لا تتوفر لأناس آخـرين — أليس هناك دافع لا يقاوم تم اضطرارا وبعد ذلك التمس صاحبه العذر؟ فبعض الناس يجد صعوبة بل واستحالة تخيل قوة وسطوة دوافع معينة، كما هو الحال عند الأشخاص العصابيين وأكثر من ذلك هـؤلاء المرضى النفسيين .

وعلى أية حال فقد يرتكب الشخص العادى بعض الأخطاء ثم يفترض أن الآخرين يرتكبون نفس الأخطاء ، فاذا كان في امكانى أن أقاوم فكذلك يكون في امكانك المقاومة — إلا أن القاضى الذى يتحرى العدالة في أحكامه، يحاول التأكد عما إذا كان المتهم في ظروف وأحوال معينة يكون خاضعاً لدافع لا يمكن مقاومته . فاذا كان شخص ما يرغب في شرب الكحول إلى حد أنه يضحى بكل ثروته وعائلته في سبيل احتساء مزيد من الخمر . فمثل هـذا الشخص يتعرض لاحتقـارنا وانتقادنا واستهجاننا ، ولكننا سرعان ما نتفهم قوة وشدة الدافع الذى يدفعه لهذا السلوك ، ومع ذلك فنحن نهاجمه ونقول : كان عليه أن يقاوم .

ولكن إذا كان كل عمل نقوم به إنما يعتمد على أسباب ودوافع مهدت له ، وإذا كان كل عمل يمضي في مسار لا يحيد عنه ، فلا يمكنك إذن توجيه اللوم إلى الفرد ، طالما كان فعله يعد بمثابة حلقة في سلسلة عمياء لا بد منها .

الأبيض : انني لا أوافقك بأن كل حدث إنما يتم وفق أسباب ودوافع لا تقاوم ؟ أو أن سائر أعمالنا لا يمكن تجنبها .

الأسود : الواقع أنني عندما أقول بأن المرء قد قام بعمله ، فانه لم يكن في امكانه تجنب هذا العمل ، فلو نظرنا إلى الناس على اختلافهم وكذلك القضاء والمحلفين وسائر الناس من العامة ، سنجد الجميع يرتكبون الأخطاء في الادعاء بأنه كان من الممكن تجنب ما يقوم به المرء ، لأنهم في ادعائهم هذا إنما ينظرون إلى هذا الفعل أو ذاك في ضوء الأفعال السابقة .

وإذا افترضنا أن المرء سيتاجر بكل ثروته التي امتلكها هو وزوجته وعائلته هل سيكون راضيا عندما يرى العالم يتحول إلى دخان في العنب ؟ إنه يريد فقط احتساء مزيد من الخمر الليلة ، ونحن قد نحتقره ونستقبح سلوكه باعتبارنا مواطنين شرفاء ولكننا سرعان ما نفهم شدة مثل هذا الدافع الأمر الذي يجعلنا نجلس ونصدر أحكاما ونقول هل كان من الممكن أن يقاوم ؟.

شاب صغير يذهب إلى إحدى الشقق ليقوم بتسليم خطاب ويدق الجرس ويتحدث الى الفتاة التي فتحت له الباب ، ثم يدخل الشقة ، ثم يقوم بطعنها طعنات كثيرة حتى تقع صريعة الموت فأنت تقول عنه قاتل أحمق ، وهكذا الحال ، ولكن هل لا نلتمس له العذر ؟ بالطبع لا يمكن التماس العذر له فأنت

تقول « ياله من شيء فظيع إذا ما تقدم باقتراحه ؟ ولكن لعل الفتاة كانت ترتدى خاتما يشبه خاتم حفل زفاف والدبلة وبمجرد رؤية الخاتم ، لم يستطع التحكم فى نفسه ؟ لما لا لأنه كان يحلم بوالدته أو تذكر الوقت الذى أرسلته الى الملجأ لكى تتخلص منه ، حتى عندما ظل يتنقل من ملجأ إلى آخر ، ولم يكن يرغب فى أى من هذه الملاجىء . وعندما حضر لزيارة والدته زيارة مفاجئة ، اكتشف أن والدته تدير منزلها للدعارة والفجور ، وهنا نراه يتعرض لموقف يسبب له ضيقا واحباطاً من الناحية النفسية ، فهو يعانى من ازدواج فى عاطفته واضطرابا بين كراهيته لها على مثل هذا السلوك الذى بدد كل مشاعره وحطم كل تقدير واحترام كان يكنها لها ، رغم حبه لها وتعلقه بها لأنها انجبته وتتولى الانفاق عليه . وإذا كان خاتم الزواج يعد رمزاً لقدسيتها وعلامة على احتفاظه بها ، إلا أنه يعد من جهة أخرى رمزاً لخداعه والتنكر له والسخرية من موقفه ولذلك فعندما رأى الخاتم كان مضطراً إلى القتل والآن هل تعتقد أنه ما يزال كان فى امكانه تجنب القتل ؟ هل تعتقد أنه كان فى حالة تسمح لنا بأن نلومه على ما قام بعمله ؟ أليست هذه السلسلة من الأحداث التراجيدية فى التاريخ أدت بصورة لا مناص منها إلى ما حدث؟ وإذا كان كل مسار الأفعال لا مناص منها ، فلا يمكنك بالتأكيد توجيه اللوم اليه شخصياً ، فلقد كان فعله حلقة أو خطوة عمياء فى سلسلة طويلة من الأفعال المفجعة .

الأبيض : لا شك أن كلمة لا مناص تعنى نفس ما تعنيه كلمة « لا يمكن تجنبه » فاننى أقول أن ما قد قام به يعد فعلا لم يكن فى الإمكان تجنبه ولو نظرنا إلى الخلفية كلها ، لا تضح لنا أنهم يرتكبون خطأ لو قالوا بأنه فعل كان يمكن تجنبه ذلك لأنهم ينظرون الى الفعل بمعزل عن جملة الأفعال السابقة

له مباشرة وليس فى ضوء كل العوامل التى جعلته يحدث؟ ومن ثم لم يستطيعوا القول بأنه كان يمكنه تجنب مواقف تعرض لها فى صباه وطفولته . فلقد كان الضحية السلبية ولم يكن العامل الأساسى فى تلك الظروف المخيفة ، كان خاضعا لتأثيرات وتوترات واجهادات وضغوط وصراعات وشجارات الوالدين وإهمال وكراهية لاحد لها ، وبعد ذلك تم طلاق والدته ثم ظروف حياة والدته التى أعقبت الطلاق . فهذه السلسلة من التأثيرات ، التى تحدثت عنها هذه الأحداث التي وقعت ، والتى عاناها طفل صغير بتركيبه البيولوجى والمزاجى (قادر على تحمل ضغوط معينة ولكن ليس كالآخرين ولا مناص من ذلك) تأدت به إلى أن يكون متحرراً وكارهاً ومحباً للشىء نفسه، لقد كان فقط أداة للتأثيرات ولكنهم كلهم كانوا السبب .

الأبيض : ولكن هل الموقف الطفولى بما فى ذلك تأثيراته عليه ، يمكن أن ينتج عنه ولا مناص فعل القتل فى عمر الواحد والعشرين ؟ .

الأسود : لا ليس ذلك فى حد ذاته ، هناك ظروف أخرى كثيرة يجب ذكرها . فلقد كان من الممكن حل الموقف إلى حد ما لو لم يكن قد تشرد من ملجأ إلى آخر، أو لو لم يكن عنده هذا الحنين المستأصل والراسخ تجاه البيت ، أو لو لم يكن قد اكتشف الاكتشاف الفظيع والشنيع عن أمه وبصورة لاشعورية (بدون معرفة أو تحكم) مركز كراهيته المتراكمة على مثل هذا الموضوع الواحد وهو الخاتم .

مثل هذا الاكتشاف لم يكن ينتج عنه الفعل لو لم يحدث ويرى الفتاة بهذا الخاتم . فكل ظرف نعرفه يجعلنا نرى أكثر بأن ما يعقب الموقف لا مناص منه ولو عرفنا كل الظروف الضرورية ، نحن على ما أعتقد نعرف أهم هذه

الظروف ، فنحن نرى أن الفعل الذى ندينه كان فى الواقع بدون مواصفات، فكل فعل لا مناص منه ، ومن ثم يتم التماس العذر له من الناحية الأخلاقية».

الأسود : وبعد أن تدينه وتحكم عليه بالموت أو بالسجن مدى الحياة ، ليس كحماية المجتمع ولكن كحكم أخلاقى ضده فأنت ستقول هذا كثير.. انه لا يستحق هذا العقاب ؟ .

الابيض: بالطبع ، فاننى أرى باستمرار إناس مرضى يساقون إلى الموت أو يتم سجنهم ولم يستحقوا ذلك . فلقد هزموا من البداية ، انهم أتو إلى العالم نصف مكونين تقريبا عليهم ضغوط واجهادات كثيرة تعرضوا لها منذ الطفولة .

فصبى البريد كان ضحية لموقف خطير مشئوم ، لم يكن يستطيع التحكم فى مثل هذه المواقف بقدر ما كان يستطيع الفرد الذى تنتقل له عدوى الكوليرا التحكم فيها .

الابيض - آه ، ولكن المواقف تختلف إلى حد ما ، فالفرد تنتقل اليه العدوى بالرغم أن هذا ليس خطأه ، إلا إذا كان بسبب الاهمال فى بعض الأحيان ، ولكن عندما يخطط المرء للفعل بصورة هادئة وعصوبة تكون له علاقة به ونظرا لأن القتل كان من فعله فهو بذلك يستحق بعض العقوبات سواء كانت الاعدام أو السجن .

الأسود : لا ، نحن علينا واجب فى معالجته كما نفعل مع الشخص المريض ويجب علينا لصالحة ولصالح المجتمع أن نعزله عن العالم الخارجي من خلال القيام بهذه المحاولة ، فلو كانت هذه المعالجة فى العقاب ، عندئذ يجب علينا

معاقبته ، ولكن لا تدعنا نضيف خطأ إلى النكبة ونقول انه يستحق هذا العقاب .

الأبيض : أنت لا تعتقد فى ذلك ، بمعزل تماما عن مطلب العزلة وواجب المجتمع فى محاولة تحويله إلى شخص أفضل ، فهو يستحق العقاب ببساطة وبصورة صرفة بسبب الفعل الذى قام بعمله .

الأسود : لا . فهذا يبدو كذلك من الجانب السطحى للمسألة ولكننا عندما نتمعن فى الظروف التى أدت الى هذا الفعل ، فيجب أن نستنتج أنه لا يستحق ذلك على الاطلاق ، عندما نقوم ببحث فى حالة المتشرد أو خلفية حالته ، وبيته والافتقار إلى الشعور العائلى والحاجة إلى أن يكون محبوبا وموثوقاً به ، عندئذ لن يستجيب فرد لذلك ، والتمرد الذى لا مناص منه وقرار التصرف والسلوك الذى يسلكه العالم نحوه ، والحاجة إلى استعادة الأنا عنده واحترامه لذاته وأهميته الشخصية فى العالم الذى رفضه ، فيمكنك أن ترى كيف أن كل هذه الظروف أدت بصورة لا مناص منها إلى هذه النتيجة المصيرية التى لم يكن لها أن تنتهى بأى صورة أخرى . ولذلك فيمكننى أن أكرر أننا يجب أن نعزله لمنع التكرار، ويجب أن نحاول اجراء علاج له ، ولكننى لا أستطيع بأمانة أن أجد ذلك فى داخلى فى أن أقول أنه يستحق الحكم الذى تلقاه فهو كان غير محظوظ فقط . فلقد حصل على صفقة خاسرة فى حياته من البداية بالنظر الى الفعل بمفردة ، فأنت تقول أنه يستحق ما يحدث له ، ولكن هل يمكنك أن تقول الآن أننى أظهرت لك أن فعله كان نتاجا لا مناص منه للصراعات الضاغطة على طبيعته الحساسة من خلال الظروف التى يمكن تحاشيها والتى لا تحتمل فى تلك السنين الأولى من حياته؟.

الأبيض : حسن.. انى قد التمس العذر لشخص ما لأنه ولد على الجانب الخاطىء للطريق ، إن لم يكن هناك رؤساء لجامعات كثيرة ولدوا على الجانب الخاطىء للطريق واستطاعوا مع ذلك التغلب على عيوبهم ولكنه لم يستطع ذلك .

الاسود : ولكن الظروف كلها لم تكن واحدة فرئيس الجامعة قد كان يمكن أن ينشأ في بيئة فقيرة، ولكن ربما كانت لديه ثقة أبويه والحب، وهذه الأشياء كافية كى تجعله طفل متوافق وان يعيش في نمط عادى تقريبا. وربما كان لديه شخص ما فى الخارج كان يعينه فى الوقت الحرج من حياته المبكرة ، وربما لم تكن لديه عيوب خلقية كانت لدى القاتل .

إن الأمر يستحق العرض على طبيب نفسى ، ويبدوا إن وراء كل قتل وكل فعل أنانى أسباب كامنة تحرك الانسان وكأ آليا لا يمكنه التحكم فيه .

الأبيض : شيء مؤثر جداً ، ولكننى مازلت على وجهة نظرى . فهناك اناس قد تغلبوا على الصعوبات الأولية على الأقل ، وطوروا شخصياتهم وغرسوا العادات السليمة ، وتغلبوا على الظروف الغير محببة ، حتى يقبلهم المجتمع كأعضاء .

الأسود : نعم، لأنهم كان يجب عليهم التغلب على هذه الصعوبات، ولكن ليس فى إستطاعة كل شخص التغلب هذه الصعوبات فالشخص الذى عاش فى بيئة أولية سيئة ، وعجز سيكولوجيا عن تطوير الإرادة الذاتية والنظام القائم بصورة كافية لكى يتغلب على هذه الظروف، هذا الشخص سيحيا حياة سيئة. فرئيس الجامعة عاش وعانى الفترة الأولى فقط ، دون الفترة الثانية .

الأبيض : ولكن كل بالناس لديهم بعض القدرات للتغلب على البيئة غير المفضلة ، فبعض الناس يستخدمون تلك القدرات ، والبعض الآخر لا يستخدمونها .

وعدم إستخدام تلك القدرات يعرضهم للذم فوراً

الأسود : ولكنك مازلت لا تفهم ذلك فالإستعداد السيكولوجي لإستخدام القدرة التي لديهم هي شيء ما ، إما أنهم يملكونه فإذا لم يملكوا مثل هذه القدرة فليس هناك شيء يمكن عمله بعد ذلك فامتلاك مثل هذه القدرة هي موهبة من الله تعالى ، ونظراً لأننا جميعا نملك هذه القدرة (إلى حد كبير) فنحن نعترف أن من هم أقل حظا منا يملكونه أيضا لذلك نحن نلومهم عندما لا يتصرفون بما يتفق ومعاييرنا وهذا كله يرجع إلى القدرات التي حبانا بها الله (في شكل الوراثة والبيئة الأولى) فإذا لم تمتلك تلك القدرات لا يمكنك أن تطورها ، وإذا لم تكن لديك القدرة على التطوير الذاتي فهذا شيء ليس في إستطاعتك التحكم فيه ، فالأطباء النفسانيون يخبروننا بأن قدراتنا محددة لنا من الطفولة والبيئة الأولى ، قبل أن تصل إلى فترة وما انطلق عليه « سنوات الرشد » ولهذا السبب فاني أقول أن الرجل لا يستحق عقوبته فبعض الناس لهم حظ كبير والبعض الآخر ليسوا كذلك .

الابيض أنت تقصد أنه ليس خطأ الشخص نفسه ولكن خطأ والديه وخطأ المجتمع وهؤلاء الذين حاولوا تقديم العون له ولم يفعلوا ذلك .

الاسود : بالضبط .

الابيض : آه إذن هناك شخص ما يستحق شيء ما وذلك الشخص ليس

هو الطفل الذى يرتكب جريمة القتل فيما بعد ولكن والديه ، فهما اللذان حددا تلك الظروف الغير مفضلة له .

الاسود : ولكن ينطبق نفس الشيء على الجدين بدورهما، وهكذا دواليك

الابيض: ولكن ألا يعنى هذا أن القاتل لا يستحق أن نحكم عليه، وبالمثل فان ما يستحق نجاحا فى عمل شاق ألا يستحق ذلك النجاح؟

الاسود بالطبع . هذا فقط الوجه الآخر من نفس العملة: إنى أعرف أن الأمر سيبدو غريباً فى القول أنه لا يستحق ذلك ولكن لنفترض مثلا أنه رجل أعمال طموح لأنه يملك طموحاً متأججا بداخله ! وقد عقد النية على التفوق على والده الناجح فى عمله فلا شك أننا نشجعه ونمدحه لأننا نشجع النجاح وندعمه

الابيض : ولكن إذا أستفدت من قدراتك بعكس صديقك ، وعملت عملا شاقا ، فى حين إنك كان يمكن أن تكون كسولا كصديقك ، ألا يرجع ذلك إلى الحظ ؟ .

الاسود : نعم كان لدى القدرة على العمل الصعب كما كان لدى القدرة أيضاً على إستخدام هذه القدرة تحت ظروف معينة .

ولكن صديقى يملك مثل هذه القدرات كما لم يكن لديه الدافع على المنافسة ولكن هذا ليس خطأ . فلقد كانت حالته مثل حالة الجندى الأعزل الذى يواجه مدفعا رشاشاً : لقد كان العالم كثيراً للغاية بالنسبة له:

الابيض : حسن ربما لو أستطاع شخص ما تشجيعه فى الوقت المناسب ..

الاسود : أدوه يا إلهى أيمكنك أن توجه حديثا لرجل واقع تحت وطأة عشرة أطنان من الحديد تقول فيه ـ عليك أن تقوى ... أدفع ما فوقك وتحرر من قيدك ... إن من الواضح أن التشجيع هنا لن يفيد ، لكنه يمكن أن يكون مفيدا فى حالة المريض بمرض نفسى .

الابيض : ربما يكون ذلك صحيحا ، لكن كون الناس غير مسئولين عن أفعالهم مسألة غير مقبولة ، بل هى أمر سخيف . فمعظمنا مسئول عن أفعاله معظم الوقت إن لم يكن معظمه

لكن ينبغى أن نضع فى اعتبارنا تأثير البيئة والوارثة على أفعالنا وتفكيرنا وإرادتنا الواعية أيضا ، فما تفعله البيئة والوراثة من تأثير على أمر لا يمكن تجاهله

الابيض : أنا لا أوافقك على هذا ـ وأريد أن أفهم ماهى علاقة العلية أو السببية بحديثنا عن إضطرار الفاعل لفعل معين ؟ إنى أعتقد أننا يجب أن نبحث الآن فيما يدعوه الناس بالحتمية .

مذهب الحتمية

إن المذهب الفلسفى الذى يسمى مذهب الحتمية لا يتم تقريره بنفس الأسلوب وكل أسلوب فى تقريره مفعم بالمساقط وسوء التفسير التى من المحتمل للغاية أن نقع فيها عندما نقوم بتطبيق هذا المذهب على علم الأخلاق وبناء على ذلك فأهم شىء هو أن نتقدم بحرص وعناية فى كل خطوة من مناقشتنا .

١ ـ إن مذهب الحتمية يقول فى أبسط شكل من أشكاله أن كل شىء يحدث له سبب أو أن لكل معلول علة ، لكن هل لهذا المعنى صلة بالأخلاق ؟

هذا أمر يحتاج إلى نظر ، لأن قانون العلية إن كان قد طبق بنجاح على علم الطبيعة ، فقد لا يكون له مثل هذا النجاح فيما يتعلق بعلم الأخلاق .

٢ ـ يستخدم بعض الناس كلمة (محتم) بدلاً من كلمة (مسبب) وسوف يكون علينا تحليل كلمة « محتم » لأن الأفعال إذا كانت محتمة فسوف تبدو أكثر خطورة بالنسبة إلى علم الأخلاق لأن الأفعال الحتمية تمنع الاختيار الحر وتقضي على المشيئة الإنسانية وما يستتبعها من مسئولية .

٣ ـ وقد يعني البعض بالحتمية ، أن هناك مجموعة على الظروف تقف وراء الحادثة ، وهذه صيغة أخرى لمبدأ العلية وإن كان لا يستخدم كلمة السبب أو المسبب ، وهي تعني أنه إذا تكررت ظروف معينة أو علل معينة فإنها تؤدي إلى « ظهور حادثات محددة أو معلولات معينة » ، وينطبق نقدنا للمعنى الأولى على هذا المعنى الثالث .

٤ ـ وقد يعني البعض أخيراً بالحتمية « أن كل حادثة هي مثال لقانون » وهذا المعنى الأخير هو الذي يميل رجال الأخلاق إلى الأخذ به ، فكل فعل أخلاقي يمكن إرجاعه إلى قاعدة أو قانون أخلاقي بحيث لو شذ فعل عن ذلك ما كان أخلاقيا .

الارادة الحرة

دعنا نحاول مرة أخرى فهم مشكلة الإرادة الحرة واللبس الذي يواكبها ، فلو قال شخص ما أنه « ليس هناك شخص حر » فأول إفتراض يفرض نفسه هو : « حر في أي شيء » هل هو حر بالمعنى السياسي ؟ هل هو حر بالمعنى الإقتصادي ؟ هل هو حر في إتخاذ ما يراه إزاء الصعوبات المالية ؟ هل هو حر في تأمينه على سيارته ؟

ولكن الشخص الذى ينكر الحرية لا يمكنه أن يقول أننا أحرار فى مثل هذه المواقف إذ الواقع التجريبي هو دليل حريتنا ، نحن قد نذهب هنا أو هناك. نتجنب هذا أو ذاك، نشترى هذه أو نبيع تلك.. نؤمن على حياتنا وسيادتنا أو لا ، ربما قد يعنى بقوله هذا « أن الشخص ليس حرا فى التصرف بما يتفق واختياراته » ومع ذلك إذا كان هذا ما يعنيه ، فما يقوله هو فى الحقيقة أمر زائف وذلك على الرغم من أننى لست حرا تماما فى القيام بعمل ما قد يحلو لى (مثل القفز إلى القمر) الواقع هو أننى حر فى القيام بما أختاره فيمكن أن أجلس أو أنهض أسير أو أتوقف« أتناول السمك أو الدجاج» أقرأ أو أكتب .. أذهب أو أبقى . ومع ذلك فان حريتى محدودة . إنى لا أتمكن من الحصول على بغيتى إذا لم يكن لدى مال ، ولا يمكننى أن أشاهد فيلما ما إذا لم يكن معروضا فى أى مكان فى هذه اللحظة ، ولا يمكننى أداء ماهو مستحيل من الناحية المنطقية، مثل رسم دائرة مربعة ، ولا يمكننى أداء ما هو محال تجريبيا مثل السير أسرع من الضوء ، وأيضا لا يمكننا أداء ما هو محال منطقيا مثل الوصول بسفينة فضاء إلى المريخ فى هذه الليلة . وكل هذه القيود تحدد الأفعال ، ولكنى حر فى كافة المجالات الأخرى أفعل ما أريد بكل حريتى .

وعلى كل ، ربما لا يقول الشخص بأننا لسنا أحرارا فى التصرف كما يحلو لنا ، ولكننا لسنا أحرارا فى أختيار شىء وترك شىء الآخر« نحن لدينا حرية التصرف بما يتفق ... وماذا » ؟إننى أعنى أننا احرار فى أن نختار ما يتفق ورغباتنا ولكن هذا التفسير هو ببساطة تفسير زائف :

ذلك أننا غالبا ما نختار ما يتفق ورغباتنا لكننا قد نختار أيضاً بين نرغب

فيه (" ») وما نشعر أن من واجبنا فعله مثل مساعدة صديق) وأحيانا نامانختار أحدهما دون الآخر .

يمكننا أن نتصرف بما يتفق وإختياراتنا وقراراتنا ولكننا لسنا أحراراً لصدد رغباتنا فيمكننا إختيار ما يحاولنا ولكننا لا يمكننا أن نرغب فيما يحاولنا . فلو كانت طبيعتى البيولوجية أو السيكولوجية هى إننى أرغب فى A فى لحظة معينة ، فانني ساختار A . ولو كانت هى إننى أرغب فى B . فسوف أختار B . فانا حر فى أختيار إما A أو B ، ولكننى لست حراً فى إرتغاب A أو B . وأكثر من ذلك . فرغباتى ذاتها ليست نواتج إختيارات لأنه لا يمكننى إختيار إمتلاكها أو عدم إمتلاكها .

فماذا يمكن للمرء أن يقول بصدد هذه النظرة؟ بالطبع نحق في غالبا ما يكون الناس ضحايا للبواعث من الرغبات الداخلية التى لا يرغبون فى إمتلاكها والتى يجدون من الصعب المروب منها، فقد يكون لدى شخص ما رغبة قوية فى الخمر ولكنه يود لو أنه لم يرغب فيها كثيرا . ومع ذلك ، فنحن أحرار بدرجات مختلفة فى رغبة هذا أو ذاك ، فيمكننا الاختيار فى القيام بأفضل جهد لنا لنتخلص من رغبات معينة وتشجيع رغبات أخرى .

ويمكننا أن تنجح إلى حد ضئيل جدا فى هذا المسعى . فالناس الذين يرغبون فى إحتساء الخمر بدرجة كبيرة، ينجحون أحيانا من خلال إنضمامهم إلى مدمنين خمر مشابهين لهم، والعكس قد يكون صحيحا ولذلك فليس من الصواب أن نقول أننا لسنا أحرارا تماما بصدد رغباتنا أو أننا نكون ضحايا لأى رغبات لدينا .

قد يسلم المعترض معنا بأننا يمكن أن نتصرف بما يتفق ورغباتنا وأننا

يمكننا أحيانا على نطاق محدود أن نغير مسار رغباتنا، ولكن عندما نغير رغباتنا لنقل في شرب الخمر ، فنحن نقوم بعملها بما يتفق ورغبة أخرى وهى رغبتنا فى ألا نرغب فى شرب الخمر ، فنحن أحرار فى الرغبة فى بعض الأشياء وفى تغيير رغباتنا إلى حد ما ، ولكننا لسنا أحراراً فيما نريد رغبته ، ترى ما الذى يعنيه المعترض بقوله هذا ؟

إن هـذا يتضح من عرضنا لمـا نعنيه بالحرية من خلال الأسلوب التـالى :—

(١) أحيانا ما نختار أداء عمل شىء ما ، وأحيـانا تتدخل عوامل تمنعنا من أدائه .فنحن نقرر أن نصوت لصالح مستر وفجأة يصيبنا المرض، الذى يمنعنا من التصرف بما يتفق وقرارنا فهذا الحادث يتدخل فى حريتنا فى العمـل ، أى حريتنا فى التصرف بما يتفق وقرارنا .

(٢) أحيانا ما نرغب فى فعل ما ولكن يتم منعنا من إختياره وذلك مثلما نريد التصويت لصالح مستر X ولكن الديكتاتورية الحاكمة تمنعنـا من حق مجرد الاختيار ، فتعرقل الانتخابات الحرة ، فهذا الظرف يتدخل فى حريتـا فى الإختيار .

(٣) تخيل جماهير دولة يعتمدون تماما على إعلام حكومتهم المغرض المشوه المنحاز ، وافرض أن هناك إنتخابا فإن الحكومة لن تجبرهم بالارهاب على اختيارات معينة لكن ما تريده قد تحدد بالنسبة لهم من خلال المعلومات الخاطئة والرقابة والتحريف الماهر للمعلومات والتشويه والبهتان هنا تبدو الجماهير على أنها حرة فى عمل ما تريد ولكن ما تريده كان مقررا لهم بدون معرفتهم به .

فهل نصف هؤلاء الناس بأنهم أحرار ؟ بالتأكيد لا . فالنظام الذي يعيشون تحته يتدخل في حريتهم ورغباتهم

فنوع الحرية التي يفتقر اليها المرء ، يتنوع مع المستوى الذي يحدث عنده هذا التدخل . ومع ذلك ، على كل هذه المستويات أحيانا ما يكون الناس أحراراً . ويمكن أن نحسم الموقف فنقول : ليس ثمة حرية مطلقة ، وليس ثمة حتمية مطلقة .

اللاحتمية

وعلى كل فالمعترض علينا قد لا يزال غير مقتنع « إنني أفهم تحليلك . ولكن ما يضايقني هو ما لم يتم مناقشته بعد في تحليلك . تأمل هذه العبارة : لو كان المبدأ العلي (الحتمية) مبدأ صادق ، عندئذ فكل رغباتي رغبات مسببة أو معلولة فلا يهم ما أقوم بعمله ولا يهم ما أرغب فيه ، فهذا ينبع من العلل بسبب أسلوب معتاد فوري من طفولتي وحتى قبل ذلك فما أريده هو التحرر من العلية نفسها » .

نحن نرد « آه ، إنني اعتقد اننا سنأتي إلى هذا عاجلا أم آجلا » فأنت تريد مذهب اللاحتمية أو كما يطلق عليها أحيانا « مذهب التحررية » . فدعنا نحاول أولا فهم ما إذا كان ما تريده مرغوبا فيه ، أو عما إذا كنت لا تزال تريده بعض فحص مضامينه ؟ الواقع أنني أشك في انك ستفعل ذلك . عندما يقوم الوالدان بتدريب الأطفال فهم يحاولون تسبيب أو إحداث تغيير معين في سلوك أطفالهم ، فلو اعتقدوا ولو للحظة ان افعال الأطفال غير مسببة ، فقد يتحولون عن هذه المحاولة . وينطبق نفس الشيء على محاولتنا اصلاح الشخص العنيد في رأيه . فعملية الاصلاح عبارة عن إحداث تغيير في الشخص الآخر ، وكلما كان الحد الذي تكون عنده أفعال الشخص الآخر أفعالا غير مسببة ، كلما

كان الحد الذى يحاولون عنده الاصلاح حدا بلا فائدة . (على كل حال غالبا ما تكون هذه المحاولات بلا فائدة ولكن هذا يحدث فقط لأن أفعالنا لا تسبب فى الناس الإستجابات التى نريدها).

إننى أسلم أن العليه أو السببية لها تأثيرها فى ٩٩ ٪ أو أكثر من حالات السلوك الإنسانى لكن يحدث نادر وفى أثناء الأزمات الأخلاقية أن تقوم القلة النادرة بأفعال غير متوقعة .

فروق وتمييزات أخرى

١ ـ هناك فرق بين ما أستطيعه الآن وبين ما كنت أستطيعه سابقا فيمكننى أن أرفع ٢٠٠ كيلو جرام لو اخترت ذلك الآن، قد أحاول وقد أخفق فى المحاولة ولكننى أدرك معنى قولى . ويمكننى أيضا أن أتوقف عن شرب الخمر إذا أردت ذلك . لكن أصحاب الحتمية يقولون إن الإنسان لا يستطيع أن يفعل غير ما فعله ، ولو إستطاع ذلك لكان قد اختار فى الماضى غير ما فعله، وما دام لا يستطيع أن يفعل خلاف ما فعله ، فانه كلما حدثت نفس الظروف ثانية سوف يقوم حتما بنفس الأفعال . ولقد ثبت لنا أن هذا القول غير صحيح .

٢ ـ إن القول بأن ما حدث لامناص منه ولا يمكن تحاشيه قول زائف ، فهناك أشياء كثيرة يمكن تحاشيها أو تجنبها من خلال المحاولة ، فيمكننا تجنب أن تدهمنا سيارة إذا نظرنا جيداً فى الإتجاهين قبل عبور الشارع وأن إعترض على ذلك معترض قائلا إن هذا غير ما أقصده وإنما المقصود أن مسببات الفعل لابد أن تنتج نفس الفعل إلا إذا كانت هناك محاولات تقف أمام هذه النتيجة أو تغيرها أو تعدلها .

٣ ـ إن عبارة « لقد قام بالفعل بحرية » يجب أن تشير إلى الأداء الحر والرغبة الحرة والعلم والوعي بالفعل دون تضليل أو تشويه من أي جهة، وبدون ضغط ظاهر أو باطن ، وبدون ضغط أو تهديد أو وعيد .

٤ ـ قد تسلم بأن الفعل يكون حراً متى لم يكن هناك إضطرار . لكن لنلاحظ أنه لا يوجد فعل بدون إضطرار أو الزام على الأقل من خلال البيئة والخصائص الموروثة للانسان .

فالقاتل بالمعول كان مضطراً إلى إرتكاب هذا الفعل بسبب ظروف معينة لم يكن يستطيع التحكم فيها ولكن هذه الظروف بالتحديد هي التي جعلته مريض نفسيا إن الطبيب النفسي الذي يعرف أكثر من أي فرد آخر عن أنماط السلوك المضطر سيقول أن كل الأفعال الإنسانية (بما في ذلك أفعاله لإصدار الحكم) هي أفعال مضطرة أو إضطرارية ، فإذا كنت أثناء القاء محاضرة قد سرت نحو النافذة دون ضغط في أداء هذا الفعل فلم يقم أحد بتهديدي أو حتى إقناعي ضد إرادتي ولم يكن هناك دافع أو إضطرار داخلي يؤثر في (ويمكن أن يشهد الطبيب النفسي بذلك) عندئذ لماذا يجب أن نفترض أن الفعل إضطراري دائماً ؟

فإذا كان وجود ظروف معينة C.B.A تجعل الفعل إضطراريا ، عندئذ فغياب مثل هذه الظروف يجعله فعلا غير إضطراري . فالأدلة تبين وجود الآلاف من الافعال الاضطرارية والآلاف الأخرى من الأفعال الغير اضطرارية . . . بعض هذه الأفعال سببها ، بالطبع ، اقراري ولكنها لم تكن اضطرارية من خلال أي أحد أو أي شيء . دعنا لا نخلط مرة أخرى العلية مع الاضطرار ، فالإضطرار هو فقط نوع خاص جداً للتأثير السببي أو العلي . فكل الأفعال

الاضطرارية معلولة ولكن ليست كل الأعمال المعلولة اضطرارية وهنا فان المعترض على الإرادة الحرة يلتقط الجدل ويقول « ولكننا مضطرون أو ملزمون، بمعنى، أنه نظراً لأن الظروف هي على ما هي عليه ، فلم يكن بيدنا إلا عمل ما عملناه وتقرير ماقررناه ، والرغبة فيما رغبنا فيه »

ولكننا نرد عليه ونقول ، لكن لم يكن بيدنا أن تفكر تفكيراً متمحصاً فهي تعني بصورة مادية أننا لم نستطيع تجنب عمل الفعل (مهما كان نوعه) حتى لو حاولنا ذلك . ولكن هناك أشياء كثيرة كان بيدنا أداؤها : فقد كان بيدنا تجنب صدام سيارة لشخص يعبر الشارع اذا كنا أكثر حرصاً في القيادة وكان يمكننا تجنب اتخاذ القرار المدمر ، واذا فكرنا فيه بصورة أكثر تعمقا كان بيدنا ألا نحتسي الخمر وعدم ارتفاعه لمدة طويلة ، فنحن لسنا في حاجة إلى إنكار أن محاولتنا أو عدم محاولتنا نفسها كان لديها أسباب ولكن مرة أخرى فان كلمة معلول لاتعني نفس معنى كلمة مضطر .

ولكن المعترض قد يقول : « إنك تكون على ما تكون عليه » بسبب عوامل خارج نطاق تحكمك فيها » . ونرد نحن عليه قائلين : معذرة ، أنني أكونه ما أكونه ، بسبب ما دربت نفسي عليه بمجهودي وبفضل التنظيم الذاتي . نعم قد يوافق المعترض على ذلك ويقول : ولكن مقدرتك على بذل المجهود والتنظيم الذاتي لم تخلقها أنت ولكن كانت جانبا من موهبتك الطبيعية . ونرد عليه « نعم هذا حقيقي . . لكنني إستخدمت هذه المقدرة في حين أن غيري لم يستطيعوا ذلك » وقد يجيب المعترض ، ولكن حقيقة إنك إستخدمت هذه المقدرة في حين أن آخرين لم يستخدموها إنما ترجع إلى ظروف عرضية وليس لها علاقة بالنفس الواعية .

وعلى كل إنك لم تخلق إرادتك (ومقدرتها) فهى نتاج قوى خارجة عنك كما أنك لم تخلق شخصيتك ولا إستعداداتك أو قدراتك .

ولذلك فالقول « بأننى سبب تكوينى الأصلى » هو قول غير سليم ، بينما القول « إننى سبب أفعالى » هو قول صحيح .

• — دعنا ننظر إلى عبارة (نظراً لأنك لست سبب شخصيتك الأصلية أو تكوينك ، فأنك لست مسئولا مطلقا عن أى من هذه الأفعال) فاذا كنت مضطراً إلى أن أكون سبب شخصيتى الأصلية لكى أكون مسئولا عن أفعالى فهل سيكون أفضل لى أن أتحمل تلك المسئولية ؟

وماذا سيشير اليه مصطلح المسئولية حينئذ ؟ فعبارة (أنا مسئول عن فعلى لأننى قمت بادائه عن طوع وعن معرفة كاملة بالنواتج) : عبارة ذات معنى جميل جدا ومفهوم . وينطبق نفس الشيء على عبارة (أننى لست مسئولا عن هذا الفعل لأننى قمت بأدائه تحت ضغط واضطرار . (التعذيب أو التهديد والواقع الذى لايقاوم) . ولكن ماذا بصدد العبارة القائلة (إننى لست مسئولا عن هذا الفعل ، بشرفك ، لأننى لست خالقاً لتكوينى الأصلى ؟ مرة أخرى ماذا سيكون عليه الأمر اذا كنت أنا مؤلف أو خالق تكوينى الأصلى؟ فكلمة مسئول لها معنى مفهوم تماما فى سياق السوك الإنسانى. ولكن اذا كانت عبارة كونى مسئولا قد وضعت لتعنى أننى خالق تكوينى الأصلى عندئذ فهى تتضمن (كما رأينا تناقضا) .

هناك استخدامات عادية وأخرى اصطلاحية للكلمات فعندما نقول إن الناس مسئولون ، فهذا يعنى أن عليهم أن يتحملوا مسئولية أفعالهم، لكن هذا المعنى العادى غير المعنى الاصطلاحى أو النهائى الذى قد لايعنى تلك المسئولية

المباشرة بنفس هذا المعنى ، فالناس مسئولون على حسب قدراتهم و إمكاناتهم .

٦ — إن الإستحقاق هو أصعب كل هذه المفاهيم الباهتة ولننظر الآن فى الحوار التالى :—

الاسود : أننى مازلت أعتقد أن الناس لايستحقون ما يحصلون عليه .

الابيض : أحيانا لايستحقون وأعترف بهذا . فبعض ضحايا الدافع الداخلى يتم إعدامهم على أفعال لم يكن بيدهم أداؤها فلقد وقعت عليهم آثام أكثر من الآثام التى إرتكبوها .

الاسود : أعلم ذلك . ولكننى أعنى أنه ليس هناك شخص يحصل على ما يستحقه .

الابيض : هذا ما أنكره أفليس الشخص الذى يعمل بصورة جدية أكثر من أي فرد آخر من أجل الحصول على الجائزة الأولى والذى يملك قدر أكبر بالاضافة إلى ذلك يستحق الجائزة لو حصل عليها !

الاسود : لا فلديه قدرة أكثر من الآخرين وليس بيده إذا كانت لديهم قدرة أخرى .

الابيض : ولكنه بذل مجهوداً شاقا أكبر . فأليس يستحق الجائزة على الاقل من أجل ذلك !

الاسود : نعم يبدو ذلك أولا ولكنه يملك بجانب النبوغ القدرة على العمل الشاق ، ولكن الآخرين ليست لديهم القدرة على ذلك . وعلاوة على ذلك ، فلقد كانت الظروف مهيئة لكي يستخدم قدرته ، أما بالنسبة للآخرين !

تـكن الظروف مهيئة بهذا الشكل المحظوظ ، ولذلك فهو لايستحق فى الواقع الجائزة فهو محظوظ فقط .

الابيض : ان الحظ له علاقة بأشياء خارجة عن نطاق تحـكم الفرد فيها مثل القدرة الإبداعية والظروف البيئية المواتية ، فمن يعرف إذا كان صاحبنـا الفائز بالجائزة كانت لديه ظروف بيئية مواتية ؟ فمن الممكن أن تحيط به ظروف بيئية غير مواتية ، ومع ذلك تفوق على أولئك الذين لديهم ظروف بيئية مواتية و إنى أقول على إنجازه هذا أنه يستحق رصيدا أكبر ولـكن عندما ننشغل ليس بهذه الأشياء الخارجة ولـكن بمجهود الفرد فنحن لا نهتم بمسألة الحظ ولكن بالعمل . و إلا فلا أعرف ماذا تعنيه بكلمة حظ ؟

الاسود : حسن لكن مايزال لايستحق الجائزة ليس لأن هناك شخصا آخر يستحقها ولكن لأنه لايوجد شخص يستحق أن يحصل على مايستحقه .

الابيض : هذا يبدو محير لى . هل تقوم بعمل عبارة بصدد الجور فى العالم فى أن هناك شخص يستحق A ولكن يحصل على B فى حين أن هنـاك شخص آخر يستحق B بينما يحصل على A ؟ وهل تعنى أن الإثابة الفعلية أو العقاب دائما مايساء وضعها بحيث لايحصل إنسان على مايستحقه تماما ؟

الاسود : لا ليس هذا ما أعنيه تماما إننى أقول إن الناس يكون لها إستحقاقات ولـكنهم لايحصلون عليها فأننى أعرف أن هناك عمليات اللوم والمدح والعقاب والإثابة ويتم التماس العذر لكل هذه الأشياء بصفة عامة من خلال منفعتهم ولكن فيما يختص بالإستحقاق كفئة منفصلة عن هذه العمليات ، فانني أعتقد بعدم وجود مثل هذا الشيء

الابيض : إننى أعتقد فى قولك بعدم وجود مثل هذا الشيء فانك تدفع بالكلمة خارج سياقها العادى .

الاسود : بالطبع نقوم بعمل ذلك ونستخدمه بصورة مبررة أو العكس ولكن إستخدامنا له بعكس سطحية تبصرنا بالحقائق . فلو عرفنا كلنا كل العوامل العملية التى تؤدى إلى هذا الفعل فانه ليس منا من سيقول « هو يستحق ذلك » باستثناء أولئك الذين يحاولون أن يزيلوا إستقامة أنفسهم أو تعطشهم إلى الدماء فنحن نقوم باظهار الفرق وهذا حقيقى ولكن بمجرد ظهور الحقائق كاملة ويتم معرفتها عندئذ يختفى الفرق .

الابيض : ولكن هناك فرق تصنعه الكلمة والكلمة لها معنى ولذلك لماذا لا نستخدمها بهذا الأسلوب بدلا من جعلها باطلة الإستعمال للأبد من خلال عدم تطبيقها على أى شيء ؟

الاسود : ولنفس السبب فمعرفة الحقائق أفضل من الجهل بها ولكن أغلب الناس جاهلون ولذلك فهم يستمرون فى عمل فروق مستأصلة فى الجهل فيظهر الفرق فقط حينئذ لأننا لا نتعمق بما فيه الكفاية فى حقائق المسألة . دعنى أقدم موقفا مماثلا عندما يسمع أو يؤيد الناس حدثا غير عادى ينطق عبارة « انه لعجب » فانه لمن العجب انه قد كسب السباق مع الوضع فى الأعتبار المعوقات التى اجتازها السيد إدوارد بالسباق وذلك نظرا لمهارته وتصميمه وقوته البدنية ولياقته فى ذلك الوقت وتنافسه مع آخرين يود مخلصا أن يفوز عليهم .

الابيض : ألست أنت تخلط الاستحقاق مع القدرة على التنبؤ بالأحداث ؟ فاذا عرفنا كل الظروف العليه ، فلن نقول إن أى شيء كان عجيبا وأنت تقول ،

ولن نتحدث عن الاستحقاق ، لأنه ستكون لدينا المقدرة على التنبؤ بأن هناك فرد ما سيظهر مجهودا ويفوز بالجائزة ، وإن هناك شخصا آخرا سيخسر الجائزة ، وإن هناك رجلا (من خلال خلفية وظروف معينة) سيرتكب جريمة معينة وان آخراً سيمتنع عن ذلك ، بالطبع ، إننى أتفق على هذا الإستنتاج ، إذا عرفنا كل العوامل فيمكننا التنبؤ بكل النتائج . ولكنك تذكر هذا اللغو الفارغ (على الرغم من أن معظم الناس الذين يتفوهون بها لايدركون أن الأمر كذلك) فمؤقتا قد يتحول التكهن إلى خطأ ، وحينئذ سوف نقول أتوماتيكيا أننا لم نعرف كل هذه الظروف .

الأسود : هذا يصح فقط لو كنت أعلم أن سميث شخص بهذا الإستعداد الفريد وهذا الطبع المراوغ ، وهذا الميل تجاه الإستجابة لمثير معين ، وتلك العادة القوية ، عندئذ ، فانى يمكننى أن أتكهن بأنه فى هذا الظرف سوف يقوم بأداء الفعل A . ولو عرفت أن جونس لديه هذا الطبع المراوغ الخاص ، وتلك العادة القوية ، عندئذ فيمكننى أن أتنبأ أنه فى ظرف آخر سيقوم بأداء الفعل B . وبالنظر إلى القدرة على التكهن بكل فعل من خلال الظروف المعينة التى يتوقف عليها فكيف يمكننى أن أتحدث عن أى إختلاف فى الاستحقاق ؟

الابيض : مثل هذا التنبؤ ليس له علاقة بدور الفرد كمريض ولكن دوره كعامل ، فمثلا لا بد أن تسلم معى أنه لكى أقوم بعمل مثل هذا التنبؤ ، فأنا مضطر أن أحصل على كل المعلومات ، وان اقتنع بأن العمل يستحق ذلك بسبب المجهودات التى يقوم بها فاعلها والمثل التى يعتنقها .

حادى عشر
مشكلة الفحص أو التحقيق

مشكلة الفحص أو التحقيق

كيف يمكن البرهنة على أى نظرية من النظريات التى ناقشناها ؟ وهل بامكاننا فعلا البرهنة على صدق واحدة منها ؟

الشمال : يبدو لى أنها كلها مسألة رأى من هنا ورأى من هناك ويمكننا وصف كل وجهة نظر ، وتتبع مضامينها ، ومقارنتها مع وجهات النظر الأخرى .

الجنوب : حسن ، لقد أتيت بقصة طويلة ، إننى نادراً ما أعرف من أين أبدأ . دعنى أشير فى البداية إلى أن هناك بعض العبارات التى يمكن البرهنة عليها بصورة حاسمة وواضحة وبصورة تجريبية ، بعض هذه العبارات تتعلق بالوسائل ، وبعضها الآخر يتعلق بالغايات

الشمال : أسلم بذلك ، فالعبارات بصدد الوسيلة هى بالطبع عبارات تجريبية . فعند ما يقال أن A وسيلة نحو الغاية B ، فيمكننا أن نبحث بحثاً تجريبياً عما إذا كان الفعل A يؤدى إلى الفعل B ، وعما إذا كان يؤدى إلى ذلك (١) باحتمال أكبر (٢) وبصورة فعالة أكثر عما يفعله أى فرد آخر. ولكن.. بالتأكيد مثل هذه العبارات ليست عبارات أخلاقية تماما ، أما الغاية B وكونها قيمة فى ذاتها وتستحق السعى وراءها ، فهذا يتعلق بالأخلاق ولا يهم البرهنة عليها .

الجنوب : إنتظر لحظة : قد يكون B بدوره وسيلة لشىء آخر وهو C و C وسيلة لـ O ، فأى شىء يمكن أن يكون وسيلة لشىء آخر .

فاجراء عملية جراحية قد تكون وسيلة نحو إسترداد الصحة، وهذا بدوره قد يكون وسيلة نحو زيادة القوة والسعادة وسكينة الفعل . وهـذه الممتلكات بدورها قد تكون (على الرغم من أنها غالباً ما لا تكون مقصودة) وسيلة قيمة تجاه تحمل جراحة أخرى فى المستقبل لو أصبح ذلك ضروريا .

الشمال : حسن ، عند ما تكون عبارة وسيلة نحو غاية ، عندئذ فهى عبارة تجريبية . ولكن فى اللحظة التى تكون فيها B أو C أو D كغايات لا كوسائل نحو أى شىء آخر عندئذ أعتقد أنه شىء لا يمكن البرهنة عليه . يمكنك أن تبرهن لى على أن ما أقوم بعمله ليس وسيلة جيدة للحصول على شىء ما أريده .

الجنوب : توقف ، هنا خلط يجب إزالته . فقد لا يريد المرء أو لا يرغب فى غاية معينة ومع ذلك يسعى إليها . « فقد تكون غايتى أن أتتبع القاتل على الرغم من معرفتى أنه أخى . وعلى الرغم من أنى أخاف اللحظة عند ما أنجح فى القبض عليه ، لأنه لا يمكن أن تكون غايتى أن أعثر عليه . أنى أمقت ، أخاف ، وأكره التفكير فى لحظة النجاح ، ومع ذلك أتغلب على كل هذا . فى السعى وراء غايتى » .

هذا من جهة ، ومن جهة أخرى يمكننى البرهنة على الغايات بنفس الطريقة التى أبرهن بها على الوسائل .

الشمال : أننى أعتقد أنك تقوم بتغيير الموضوع قليلا . أنى قلت أنه يمكن البرهان على عبارات بصدد الوسيلة وإثبات صدقها (تجريبياً) فى حين أنه لا يمكن البرهان على عبارات بصدد الغايات . أنك لم تنكر عبارتى ولكنك

قلت أنني يمكنني الدفاع عن إمتلاك غايات معينة وكذلك إتخاذ وسيلة معينة، ربما ، ولكنني سأظل أريد أن أقول أن الغايات النهائية لا يمكن البرهنة عليها ، والغايات المتداخلة أو المتوسطة التي تعتبر وسائل نحو غايات أكثر يمكن البرهنة عليها . حتى عند ما أمارس التمرين للمتعة ، فالتمرين هو الوسيلة والمتعة هي الغاية ، على الأقل أنها الغاية بمعنى أنها تحدث كنتيجة مباشرة لنشاطي وتمريني .ولكن إذا طلبت أن أدافع عن المتعة كغاية ، لا أستطيع أداء ذلك، ولا تستطيع أنت ذلك فلقد كان مل يقول أنه لا يمكن البرهنة على حقائق أو عبارات بصدد الغايات النهائية .

الجنوب . أنني آسف ينبغي أن أوقفك مرة أخرى . أولا أنني أشك في كل الحديث فيما يتعلق بالغايات النهائية بقدر معرفتي ، أنني ليس لدى مثل هذا الشيء ! فهل لديك ؟ فكلانا يسعى وراء غايات كثيرة . وبعض من هذه الغايات هي بدورها وسيلة نحو تحقيق غايات أخرى . فكل من حياتنا هي مشبكة معقدة من الوسائل والغايات . ولكن هل هناك فقط غاية نهائية واحدة تكون الغايات الأخرى بالنسبة لها وسائل ؟ أنني أشك في ذلك .

ولكن دع الأمر على ما هو عليه . أنني في الواقع لا أعبأ بصدد ما هي الوسائل وما هي الغايات أيهما هو نفس الشيء في آن واحد . أنني أفترض أن ما تعنيه يمكن أن يفرض بصورة أفضل بالأسلوب التالي لا يمكن البرهان على عبارات تتضمن ما هو خير في قيمته الذاته ، ولكننا نبرهن فقط على الأفعال النابعة عن إرادتنا .

وعلى أي حال أني أعتقد بأن الشيء الوحيد الذي يرغب فيه الناس من أجل ذاته هو السعادة (سعادتهم أو سعادة الآخرين) فاذا كانت السعادة هي

في الواقع الرغبه الوحيدة (وأننى أرى أنها ليست كذلك) ألا يمكن أن تكون أفضل دليل ممكن فى أن السعادة صالحة فى قيمتها ذاتها أو تستوجب الثناء ؟ هذا على ما أعتقد ما كان يحاول مل أن يقوله .

الشمالى : من يعرف ، فربما كان ذللك ما يحاول قوله . ولكننى مازلت أعتقد أنه كان مخطئا فاذا كان الناس يرغبون فى شىء ما ، فذلك ليس برهانا على أن هذا الشىء مرغوب فيه أو خير فى ذاته .

الجنوبى : أننى أعترف أن هذا ليس برهانا كافيا ولكن قبل أن نتقدم قليلا ، دعنى أصحح لك نقطة أخرى . أعتقد أنك تجعل موضوعك بغير حق موضوعا ضيقا من خلال قولك بأنه عبارات بصدد الخير فى قيمته الذاتية والتى لا يمكن البرهنة عليها . إن الخير فى قيمه الذاتية من منظور علم الأخلاق النفعى هو حجر الأساس الذى يقوم عليه الخير الوسيلى . وفكرة الصواب يتم تفسيرها أيضا بأنها خير وسيلى ، نظراً لأن الفعل الصائب هو ذلك الفعل الذى يتولد عنه خير فى قيمته الذاتية . إن ما نريد أن نقوله هو فيما أعتقد أن المبادىء الأخلاقية الأساسية فى كل نظام لا يمكن البرهنة على صحتها وأنه يمكن بالطبع ، استنتاج المبادىء الثانوية أو المشتقة من خلال المبادىء الأساسية بمساعدة القضايا التجريبية . فمثلا :

السعادة الإنسانية خيرة (المبدأ الأساسى بصدد الخير)

وما يزيد السعادة الانسانية هو الصواب (مبدأ أساسى بصدد الصواب)

يميل التعاون إلى زيادة السعادة الإنسانية (مقياس تجريبى)

ولهذا ، يميل التعاون أن يكون خيراً (قضية ثانوية)

الشمال : بالضبط ، إن المبادىء النهائية لعلم الأخلاق لا يمكن البرهان عليها يمكنك أن تبرهن منطقيا على بعض العبارات من خلال إشتقاقها من عبارات أخرى ، وبعد ذلك بالطبع ، ان يمكنك البرهنة على صدقها إلا إذا كانت المقدمات التى تستنبطها منها مقدمات صادقة أيضا . ولكن من الواضح أن هذه القضية للاشتقاق المنطقى لا يمكن أن تستمر للأبد ، فنى أى مدى تبلغه تجد أمامك مبادىء أخلاقية غير مبرهن عليها ، وهى مقدماتك النهائية ولا يهم عما إذا كنت أنانيا نفعيا أو كانطيا أو منتم لأى نظرية أخلاقية أخرى . فانك تجد نفسك فى مواجهة مالا يمكن البرهنة على صحته .

الجنوب : ماذا يمكن أن يكون لو كان الموقف غير ذلك ؟ إذا كان فى الواقع لديك مقدمة أولى ، عندئذ ، لا يمكن الإستدلال عليها من الأخريات ، فلو أمكن ذلك ، فلن تكون مقدمة أولى ولكن قضية مشتقة . الواقع أنك حينما تقول أنها المقدمة الأولى فى النسق ، فانك تعنى مسبقا أنها لا يمكن أن تشتق من مقدمات أخرى ، فالمقدمة الأولى المشتقة هى تناقض فى المصطلحات . وهكذا لا يكون غريباً عدم تمكن النفعى من البرهان على مقدمته النهائية أو مقدمات بصدد الخير فى قيمته الذاتية .

ما نوع الأشياء التى يجب أن توجد من أجل ذاتها ؟ لا يمكننا أن نورد أى دليل ضرورى مهما كان نوعه على صدق أو صحة ما هو خير بذاته .

الشمال . إننى أسلم أنها إستحالة منطقية ، ومع ذلك فهذا الإعتراف لا يغير وجهة نظرى . فهل المقدمات الجوهرية للنظام الأخلاقى لا يمكن البرهان عليها ؟

الجنوب : نعم يا عزيزى ، ولكنى أخشى أن تذهب إلى القول بأنه

ما دمنا لا نستطيع أن نبرهن على س ، فأننا لا يمكن أن نعرف ما إذا كانت صادقة أم كاذبة . فهناك عبارات معروفة بصدقها حتى لو لم نستدل عليها .

الشمال : ولكن إذا لم يكن من المستطاع البرهنة عليها ، فكيف يتم معرفتها ؟

الجنوب : برهنه ، برهنه ، أنت متعلق للغاية بالنموذج الإستنباطي في البرهان من خلال الإشتقاق من قضايا أخرى . إن هذا شيء هام في الرياضيات، ولكن ليس كذلك في أغلب مواقف الحياة اليومية . فعندما نقول أن هناك شيئا ما يمكن البرهان عليه ، فنحن لا نقصد أنه يمكن إستنباطه منطقيا من المقدمات الصادقة .

عندما يقول وكيل النيابة في المحكمة « برهن على أنك كنت في المنزل وقت إرتكاب الجريمة » فهو لا يقصد أن يقول إستنبط قضية عن قضية أخرى . أنه يقصد قدم دليلا تجريبيا يظهر أنك كنت في البيت في هذا المساء . تقديم الدليل هو برهان أيضاً ، لكنه برهان تجريبي ، ومن ثم فلا يجب أن نقول أن كل برهان يجب أن يطابق النموذج الإستنباطي . هناك مسائل أخرى لا يمكن البرهنة عليها إلا إذا قلنا . عليك أن ترى وتسمع وسوف تعرف ما أخبرك عنه وتجده كافيا للبرهان على صحته .

الشمال : هذا شيء حسن بالنسبة لقضايا تجريبية مثل « نحن نجاس ونتحدث مع بعضنا البعض» ولكن ماذا بصدد قضايا أخلاقية مثل « هل هذا العمل صائب» وكيف يمكن للمرء البرهان على مثل هذه القضية بمعنى البرهان التجريبي ؟ فهذه لاتبدو قضية تجريبية على الإطلاق ، ولا تبدو قضية تحليلية أو مجرد لغو « تيتولوجيا » . مثل « أنت هنا وهناك في آن واحد » فكيف

يمكن للفرد أن يتحقق من مثل هذه القضايا ؟ هذا سؤال هام يجعلنا نفحص في الجمل والعبارات الأخلاقية .

١ - إن معرفة ما تعنيه العبارات الأخلاقية يتوقف على تلك العبارات الأخرى التي تستخدم لتأييدها . وحينما تعرف كل العبارات المؤيدة بعبارتك فستعرف ما تعنيه هذه العبارة . فاذا أردت أن تعرف معنى عبارة (أن القتل خطأ) فعليك أن تعرف كل العبارات التي تؤيد هذا القول . لكن هذا القول يثير الاعتراض التالي :

إن السيد B قد يتفق مع عبارات السيد A التي يقدمها لتأييد عبارة أخلاقية ٢ ومع ذلك فقد يختلف معه بصدد العبارة الأخلاقية نفسها . (أنني أقبل كل شيء تقوله بصدد نواتج القتل وكل الحقائق التجريبية الأخرى التي تطرحها في تأييد تجربتك الأخلاقية ، ولكنني مازلت لا أعترف أن القتل خاطيء دائما ، فقد يكون غير ذلك في حالة الدفاع عن النفس مثلا) .

فالعلاقة بين العبارات الأخلاقية والعبارات المؤيدة لها هي علاقة معقدة . وهي تشبه علاقة الحكم في المحكمة بالدليل الذي يقوم الحكم على أساسه . فالحكم شيء مختلف عن الدليل حتى عن المجموع الكلي للدليل قد يستمع قاضيين مختلفين لنفس الدليل بالضبط ومع ذلك يصلان إلى أحكام متعارضة . وبناء على ذلك ، لا يمكن أن يقال بصورة معقولة أن الحكم هو مجرد تلخيص للدليل.

٢ - ولكن هناك إحتمال ينشر بالخير . فيمكن للفرد أن يفكر كالآتي : بالطبع لا تعني العبارات الأخلاقية نفس الشيء مثل الجمل المستخدمة لتأييدها .

مذهب النسبية السيكولوجى

A هل يعتنق أفراد مختلفون وجماعات وقبائل وثقافات مختلفة وجهات نظر أخلاقية تناقض بعضها البعض ؟

يبدو أن ذلك أمراً حقيقياً . فمثلا تعتقد بعض الجماعات أن قتل الوالدين دائما مايكون فعلا صائبا ، ولاتعتقد جماعات أخرى فى ذلك . ولكن قبل أن أن نستنتج أن مذهب النسبية هو بهذا المعنى حقيقة أكيدة ، فان من الأفضل أن نتوقف ونسأل عما إذا كان نفس النوع من الفعل فى كل موقف يعتبر صائبا فى مجتمع وخاطىء فى مجتمع آخر .

لقد قال توماس جيفرسون تقريبا « إن الثورة إذا حدثت كل خمس سنوات فهى شىء رائع ولكن لنفترض أن كارل ماركس قال أيضا أن الثورة إذا حدثت كل خمس سنوات فهى شىء رائع » هل يمكن أن نفترض أن هذين الرجلين كانا بالضرورة يقولان نفس الشىء ؟ بالطبع لا . ومن ناحية أخرى لنفترض أن السيد (أ) من ساكنى المحيط الباسفيكى الجنوبى يقول من الصواب دفن المرء لوالده حيا فى عيد ميلاده بعد الستين بغض النظر عن حالته الصحية، ولنفترض أن هـذا ليس صحيحا ؟ هل نحن نتحدث عن نفس الشىء ؟ ليس بالضرورة ، فنوع الموقف الذى فى ذهنى ، ربما يفترض أن جسم المرء الذى سيكون عليه فى العالم الآخر سيكون بالضبط مثل ذلك النوع الذى كان عليه قبل رحيله من هذه الحياة ، ومن ثم فقد يعتقد أنه من الأفضل أن يرحل قبل أن يفعل فيه الدهر فعلته فى حين أننى قد أعتقد أن المرء ليس لديه وجود آخر مطلقا بعد حياته على هذه الأرض ، فهو يتحدث عن دفن والده حيا والذى سيوجد فى العالم الآخر على شاكلة جسده ، ولكننى أعنى شيئا آخر

فى هذا الموقف فانه لمن الخلط فقط أن نقول بأن آرائنا الأخلاقية تتعارض ، ولكن لنا أن نقول أن الآراء الأخلاقية الواحدة ينظر إليها نظرات متفاوتة بالنسبة إلى الناس والمجتمعات».

B – هل الأفراد أو الجماعات والقبائل أو الثقافات المختلفة تعتنق فى الواقع وجهات نظر أخلاقية أساسية تناقض بعضها البعض ؟ فاذا كان واضحا أنهم يشكون في أنهم يختلفون فى وجهات النظر المختلفة ، فلا بد أنهم يشكون بالتأكيد فى عما إذا كانوا يختلفون فى وجهات النظر الأخلاقية الأساسية . فهناك جماعات تضحى بالأفراد من أجل بقاء الأعضاء المكونين للجماعة على قيد الحياة ،وذلك بصورة تختلف عما تفعله الجماعات الأخرى .

ومن ناحية أخرى فبعض القبائل والثقافات تعارض السماح للكائنات البشرية والحيوانات أن تعانى الألم أكثر مما تعانيه فى القبائل والثقافات الأخرى ، ولكن هذا الإختلاف قد يكون بسبب إختلاف فى الأديان أو إعتقادات ميتافيزيقية لصاحب المعتقدين الأخلاقيين الذين يسود فيهم مثل هذا المثال . والواقع أن مثال دفن الوالد المستشهد به أنفا ، من الصعب جداً أن نتأكد من صحته ، ولكن يبدو أن الجماعات المختلفة يختلفون على الأقل فى بعض الإعتقادات والمعتقدات الأخلاقية .أما الذى يقول بوجود إتفاق متضمن وراء الخلافات الظاهرية فيجب أن يبرهن على ذلك .

٢ – سواء إختلف الناس فى وجهات النظر الأخلاقية أم لا . فلنا أن نسأل أيمكن أن يوجد مثل هذا الإختلاف بين فردين محايدين مثقفين ومثاليين؟ قد يجاب على هذا بالطبع أنهما لن يختلفا ، وإذا إختلفا فربما يكون هذا الإختلاف راجع إلى أن واحداً منهما ليس محايدا أو مثاليا .

نعم إن على المرء أن يتأكد بصورة مستقلة فيما عما إذا كان الشخصان يملكان خصائص المحايد المثالى أو لا، وبعد ذلك يضع المسألة موضع الإختبار من خلال رؤية ما إذا كانا يتفقان أم لا . لو كان الشخصان كلاهما معروف بالحيدة والمثالية ومع ذلك يختلفان ، فان ذلك قد يرجع إلى مذهب النسبية ، ذلك المذهب الذى يقرر أن الحقائق تتفاوت بالنسبة إلى الناس .

مذهب النسبية الأخلاقى

A — تبعا لتفسير مذهب النسبية الأخلاقى فان أفعالا من نوع معين مثل سرقة رغيف من الخبز أو قتل المرء لوالده ، قد تكون صائبة فى مجتمع (أو فى مجموعة واحدة من الظروف) وخاطئة فى مجتمع آخر .

فقتل المرء لوالده قد يكون صائبا إذا كان هذا المرء عضوا فى قبيلة لا يمكنها أن تعايش الهجرات الطويلة اللازمة للبقاء لو كانت رحلتها سيعوقها رجل مسن لا يمكنه السفر بالسرعة اللازمة . ولكن قد تكون الممارسة خاطئة تحت ظروف أقل ضرورة ، وإحداث جرح فى جسم الشخص هو فعل خاطىء ولكن مشرط الجراح يفعل ذلك ولذلك فهو فعل صائب .

B — من ناحية أخرى فان القضية ، إذا كان الفعل A صائبا عندما يفعله هذا الفرد فيمكن أن يكون خطأ عندما يقوم بأدائه فرد آخر فى نفس الظروف ، وهذا ما أيده الأنثربولوجيون حين رأوا أن أعضاء إحدى القبائل تعتقد أن الأعمال من النوع A أفعال صائبة فى إحدى مجموعات الظروف (تلك الظروف التى يجد أعضاء القبيلة نفسهم فيها) فى حين أن أعضاء القبيلة الأخرى يعتقدون أن الأفعال من النوع A هى أفعال خاطئة ، وذلك إذا كانت الظروف مختلفة بصورة واضحة تماما ، فمثلا فى إحدى القبائل فان

الإمداد بالطعام قد لا يكون كامنا بدون السماح بالحصول على وجبة من اللحم الانسانى. ولكن ليست هذه هى نفس ظروف قبيلة أخرى. وهناك قبيلة تسمح بالتعذيب فى معتقد بأن التعذيب سيطهر الروح ولكن ليس من خلال قبيلة أخرى لاتشارك فى هذا المعتقد الدينى . فمن المحتمل أن ينكر الأنثروبولوجيون هذا ؛ ويقولون إن ما هو صائب لإحدى الجماعتين قد لا يكون كذلك للجماعة الأخرى.»

عندما يزعم شخص بأن فعلا معينا A هو فعل صائب وفعل آخر من نفس النوع (B) يتم أداؤه فى نفس الظروف ، لكنه فعل خاطىء . فالسؤال الذى نطرحه على الفور لماذا ؟ ما الفرق بين الموقفين ؟ أننا إذا أصررنا على الإجابة بوضوح سنجد أن الفعلين أو ظروف الفاعلين بينهما إختلافات كبيرة.

دعنا نعود إذاً إلى فحصنا فى إتجاه مختلف إلى حد ما . ودعنا نفسر مذهب النسبية الأخلاقى ليس كنظرية أخرى فى علم الأخلاق. ولكن كنظرية فيما وراء علم الأخلاق . وهى نظرية بصدد معانى المصطلحات الأخلاقية أو بصدد الجمل ربما إذاً سنصل إلى صيغة ما .

إن سميث يستصوب X وحينما يقول جونس بأن X خاطىء فهو يعنى أن جونس لا يستصوب X وبالطبع فكل من عبارتى جونس وسميث قد تكونا من عبارتين صائبتين . وهكذا فهذه النظريه الطبيعية هى نظرية نسبية إلى الحد الذى يرغب فيه الفرد .

فالمشكله الوحيدة هى أن كلا من سميث وجونس لا يتحدثان عن نفس الشىء نظراً لأن سميث يتحدث عن عدم استصواب سميث وجونس يتحدث عن عدم

استصواب جونس . فليس هناك اتفاق بينهما مهما كان نوعه , لأنه كيف وهو نفسه يطلب كتابة أمام شاهد بأن تنهى حياته ، أن الشخص الذى يمكن أن يكون الاثنان مختلفان فى حين تكون عبارتهما عبارتان صادقتان . وكلاهما يتحدث عن اتجاه للاستصواب أو عدم الإستصواب ، حينما يلفظ سميث عبارة فانها تختص بسميث ، وحينما يلفظ جونس عبارة فانها تختص بجونس ولذلك فليس هناك ما يمكن الاختلاف عليه وليست هناك قضية واحده يعتقد أحدهما بأنها صادقة ويعتقد الآخر فى زيفها .

(٣) دعنا نفحص إذاً وجهه النظر التالية : تختلف الأحكام الأخلاقية فى الواقع مع بعضها البعض ، فهى تدور عن نفس الشىء ، ومع ذلك يمكن ألا يتفق حكمان : فعباره × على صواب قد تكون عبارة صائبة بالنسبة لك و × خاطىء قد تكون عبارة صادقة بالنسبة لى .

ولكن لا زال أمامنا مذهب نسبية أخلاقى من شريحة مختلفة ، فهو لا يزعم بأن نفس المبدأ الأخلاقى يمكن أن يكون صادقا وزائفا فى الوقت نفسه ولكن يقول بأن هناك مبادىء بعضها صادق وغير صادق ، وصحيح وغير صحيح ، ومبرر وغير مبرر .

وعلى كل ، يمكن أن يقال أكثر مما قلناه حول هذه المسألة . فكل شىء يتوقف على مستوى الجدل الذى ينشأ النزاع على أساسه .

تأمل الحوار التالى :

الفريق : انى أعتقد أن الشخص إذا كان يعانى من مرض لا شفاء عنه

يقوم بتنفيذ هذه الوصية لا يجب أن يمثل أمام المحكمة ويتهم بالقتل على فعلته هذه من أجل الشفقة .

الشرقي : وأنني أعتقد أن مثل هذه الأفعال دائما خاطئة . فهناك دائما إمكانية ، مهما كانت بعيدة ، في أنه قد يحدث تقدم مفاجيء في الطب ، وقد يتوصلون إلى علاج من المرض الذي يعاني منه المريض .

الغربي : انني أسلم بأن هذه الأشياء ممكنة . وما زلت أعترف بأن شيئا ما قد يكون خاطئا مرة من آلاف المرات . ولكن هذا العيب ضئيل بالمقارنة بالمقدار الغير مدرك من المعاناة التي سيتم تجنبها إذا تم السماح بالتطبيب .

الشرقي : مبررك الأساسي هو أنك يجب أن تمنع المعاناة . وسوف تغير رأيك إذا قام أحد باقناعك بأنك لم تخفف المعاناة مطلقا .

الغربي : نعم سأفعل ذلك.

الشرقي: لكن قل لي لماذا أنت ضد المعاناة ؟

الغربي : أنا لست بالضرورة ضد كل المعاناة ، إن الانسان المولود بملعقة ذهبية في فمه هو وحده الذي لم يذق المعاناة مطلقا ، والذي لا يعبأ بالناس من حوله ولا يهتم بمشاعر الآخرين ، يجب على هذا الشخص أن يعاني قليلا ليعرف ما هي المعاناة . ولكن هذه المعاناة بدون فائدة أو ضرورة.

الشرقي : حسن ، يبدو أنني أنا وأنت نختلف على مبادئنا الأخلاقية . أنني أعتقد بأن من الخطأ قتل النفس تحت كل هذه الظروف ، وأنت تؤمن بأنه يجب قتل النفس البشرية أحيانا حينما يكون هذا العمل مانعا للمعاناة

الكبرى. ولذلك دعني أسألك مرة أخرى ، لماذا أنت ضد المعاناة على الأقل ضد المعاناة التي يمكن تحاشيها ، المعاناة التي لا تخدم أي غرض مفيد ؟ أو هل لا يمكنك تقديم أي دفاع لهذا الاقتناع الذي لديك .

هل تعتبر ذلك واضحا بذاته أو قاعدي أو ماذا ؟.

الغربي : لا . عدم استصوابي للمعاناة التي يمكن تحاشيها والعابثة مع كثير من الاعتقادات الأخلاقية كلها أجزاء أو جوانب لسلم الأخلاق النفعي. فوجهات نظري بصدد الحرب والسلوك الجنسي وبصدد الحكومة وبسبب القسوة على الحيوانات وبصدد أمور أخرى تؤثر على الأخلاق كلها وهي جزء من النظام النفعي . أنني أعتبر مثال توليد أقصى مقدار للخير الممكن في قيمته الذاتية مبدءا أساسيا : وأن كل تقييماتي الأخلاقية تتم في ضوئها . بمعنى: أنني أتحقق من الأحكام الأخلاقية الخاصة بصدد هذه الحقيقة أو حقيقة أخرى في صورة القواعد الأخلاقية التي تتعلق بأنواع الأفعال . وبعد ذلك ، أقنن هذه القواعد بدورها ، بالإشارة إلى المبدأ النفعي ، وهو معياري ومقياسي الأسمى .

الشرقي : ليس لدى أي اعتراضات على التحقق وشرعية الأحكام الأخلاقية مثلما تستخدم هذه المصطلحات ولكن بمجرد أن تملك المعيار الأسمى ، بالنسبة لك فان المبدأ الأخلاقي وعملية التقنين تأتى في النهاية أليس كذلك ؟ أنني أعني بأنه ليس هناك شيء يمكنك أن تقوله . ماذا لو كنت غير راض عن هذا المبدأ ، فكيف ستبرهن عليه لي؟

الغربي : ألك تعرف الإجابة على ذلك سلفا ، أليس كذلك ؟ ألست تسأل المحال ، ومن المحال منطقيا فعل ذلك . لا يمكنك البرهان على المعيار

الأسمى للنظام الأخلاقى من خلال استنتاج ذاك الأسمى. لو استطعت ذلك قد لا يكون ذلك هو المعيار الأسمى .

الشرقى : حسن ، إنك تعترف ، أن من غير الممكن اثبات المعيار الأسمى ، فكيف ستجعلنى أقبل ذلك ؟

الغربى : أننى لست متأكداً أننى أستطيع عمل ذلك ، بأى حال ، وأننى لست فى نهاية طريقى بعد . فحقيق لا يمكننى تقنين المعيار الأسمى فى صورة أى معايير أخلاقية أخرى ، ولكنى أقوم بأداء هذا العمل كما فعلت من قبل فانه مستحيل من الناحية المنطقية . ولكن على الرغم من عدم تمكنى لتقنين ذلك ، فالتقنين ينطبق فقط على المبادئ الثانوية أو المشتقة . يمكننى أن أفعل شىء آخر وهو تزكية المبدأ النفعى باعتباره قمة النظام الأخلاقى ، وليس هناك ما يفوقه صورة ، ولكن يمكننى محاولة تبرير اعتناقى له وهذا التبرير يسمى تزكية . ولكن تذكر أن المرء لا يزكى قضايا ، فالمرء يزكى أفعالا ، فى هذا المثال ، هو اعتناق لهذا المعيار السامى الذى أقوم بعمله .

الشرقى : كيف ستزكى اعتناقك لمعيارك السامى ؟

الغربى : أولا ، من خلال توجيه السؤال التالى ببساطة إليك ، انظر هنا ما نوع الدنيا التى تريدها ؟ هل تفضل دنيا بمعاناة أو دنيا بدون معاناة مطلقة ، دنيا تحيا فيها فى ظل ديموقراطية حرة ، أم دنيا تعيش فيها تحت نير حكم دكتاتورى بوليسى ، ؟ عالم يمكن للفرد فيه أن ينمى قدراته ، أو عالم استبدادى وبيروقراطية ؟ أننى أطلب منك أن تدرس طبيعة الإنسان وطبيعة العالم الذى يعيش فيه . وبعد ذلك تسأل نفسك بقدر ما تستطيع من الأمانة وتحاول أن ما هى أفضل حياة بالنسبة للانسان . باختصار أنى أحاول تزكية اعتناقى لنظام

أخلاق فى صـورة أسلوب فى الحياة يشتمل على أكثر بكثير من القانون الأخلاقى فهو يشمل كل الجوانب الممكنة للسلوك فى الحياة الانسانية .

الشرقى : ربما يمكنك تزكية ذلك لنفسك ولكن ليس لى ، لنفترض أننى لا أشارك هذه المثاليات الأساسية ؟ لنفترض أننى أقول « أنك لم تظهر لى مبررا صغيراً يبرر رغبتك فى هذا النوع من الحياة من خلال الوسائل التى ترغب بها فى تزكية اعتناق النظام الأخلاقى وهو نظام غير معقول كلية » .

الغربى : ولنفترض أننى قلت أنها ليست كذلك أعتقـد أن هناك خطوة أخرى ، أعتقـد أنه حتى أسلوب الحياة يمكن تبريره وليس البرهنة عليه وتبريره بأسلوب فى الحياة من خلال إظهار أنه أكثر معقولية من الأساليب الأخرى .

الشرقى : لقد خططت لأكثر البرامج طموحا ، لكن هل لك أن تخبرنى عن كيفية افتراضك . وهل هناك حديث فى هذا الصدد عن النسبى والمطلق ؟

الغربى : سأحاول ، لكن دعنى أشير أولا الى أننى أعتقد أنه هنا تكمن قضية المذهب المطلق التى تخالف فى الوقع المذهب النسبى . أعتقد بعد تفكير لن يشك أحد أننا نعتنق قواعدنا الأخلاقية فى صورة معايير سامية للسلوك أو غالبا يمكننا تزكية اعتناق هذه المعايير فى صورة اسلوب فى الحياة . ولكن متبع النسبية كما أعتقد يقول أنه لا يمكن تبرير أسلوب ما فى الحياة ذاتها ، وأن الاختيار بين أساليب الحياة ، هو اختيار عشوائى وغير معقول . أعتقد أن هذه العبارة هى ما يقصد هذا التابع لمذهب النسبية حين يقول أن ليس هناك أساس معقول يبرر به كل النزعات فى علم الأخلاق ما دامت لا توجد معايير محددة . وهذا يعنى أنه يمكن تقديم أسباب ومبررات وجيهة للقيام بمثل

هذه الأفعال إذا كان المرء يقبل مثل هذه المعايير السامية لنظام القيمة التى يزكيها أسلوب الحياة فى الثقافة الأولى . وبالمثل يمكن توجيه أسباب وجيهه ضد القيام بعمل نفس الأفعال فى اطار اسلوب الحياة الثقافية الثانية . ونظراً لأنه لا يمكن تقديم أسباب وجيهة لتأييد أسلوب معين فى الحياة أكثر من أسلوب آخر فى هذه الحياة . فهى مقننة فقط ما دام المرء يتبنى أو يعتنق نظام قيمة معينة فى الحياة ويقبل أسلوبا آخرا فى الحياة .

هل يدهشك أن تتغلغل إلى جوهر ولب القضية بين مذهب النسبية والمذهب المطلق ؟

الشرقى : أنه ليدهشنى فى الواقع أنك ذكرت وعبرت عن الجدل فى مذهب النسبية بصورة بارعة جداً إلى حد أنه لا يمكننى أن أفهم كيف ستتخلص منه أو تقوم باقناعى أن هذه ليست وجهة النظر المقبولة الوحيدة .

الغربى : ربما لا أستطيع ذلك ، ولكن دعنا نرى ذلك .

الشرقى : تذكر أنه لا يمكنك أن تقول أن هناك أسلوب فى الحياة أفضل من أسلوب آخر لأنه محكوم بمبادىء تنمية أو أى شىء من هذا القبيل، لأن هذا سيلح بالسؤال . إن معيارك الأسمى أو اعتناقك قد تم تزكيته من خلال أسلوب الحياة ولذلك لا يمكن أن تستدير وتحاول تبرير أسلوب الحياة من خلال المعيار السامى .

الغربى : أننى مدرك لهذا بالطبع .

الشرقى : ولا يمكنك بعد ذلك أن تستدعى أى مقارنة بين ما تحاول عمله الآن وتبرير القواعد الأساسية منطقياً أو استقرائياً .

الغربي : ألا ترى معى أن المذهب المطلق المقابل للمذهب النسبي يزعم بأنه يمكن تبرير أسلوب معقول في الحياة ؟ أننى أرى ذلك وأوافق عليه .

الشرقي : دعنا نشاهد كيف يمكن أن يكون ذلك . أننى أعتقد أنك لا تستطيع أن تبين دعواك هذه .

الغربي : حسنا ، دعنى أرى الحد الذى ستصل إليه ، دعنى أولا أعرفك ماهي المعقولية أو الأسلوب العقلانى . فيما يختص بأسلوب الحياة دعنى أقول أن أسلوب الحياة يكون معقولا إختياره على أنه (١) حر (٢) مستنير (٣) محايد . وسأتولى بعض الكلمات بصدد هذه المواصفات . أولا ، لكى تكون حراً فلا يجب أن يحدد لك أسلوبا فى الحياة من خلال ضغوط خارجية وألا تتمرد عليه بصورة غير معقولة . فكلا هذين الميلين هما شكلان للضغط الإجتماعى كمرافقة الجنس الآخر ، أو من خلال الضغوط الداخلية مثل الدافع الذى لا يقاوم أو الرغبة الشديدة فيجب أن يكون الشخص فى حالة ذهنية يمكنه فيها أن يزن كل البدائل بعناية ومع الاعتبار الواجب .

الشرقي : وماذا عن الدافع الغير واعى ؟ أظن أن أى فرد لا يستطيع الهروب منه .

الغربي : حقيقى ، دائماً يلعب هذا الدافع دوراً ، ولكن لا يجب أن يكون هذا الدور حاسم لو كان الإختيار حرا فما يجب أن يكون حاسماً هو ما يفضله الشخص نفسه الذى ينبغى عليه أن يختار ما يوافقه وما يفضله .

الشرقي : من الصعب معرفة التفضيل الحقيقى لدى الإنسان . فمن ذا الذى يمكن أن يقول ما يفضله تحت ظروف مختلفة ؟

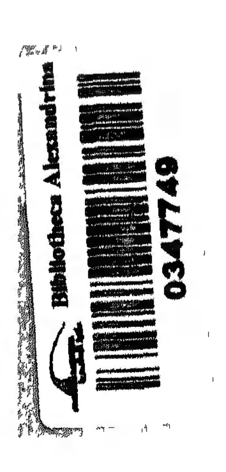
الغربى : أننى أعترف أن ذلك أمر عسير . الإختيار المعقول ليس سهلا . ولكن دعنى أتطرق إلى المطلب الثانى وهو أن الاختيار يجب أن يكون مستنيراً . ولكى يكون الإختيار مستنيراً فيجب أن تكون طبيعة كل أسلوب فى الحياة معروفة كلية ، ويجب أن تكون آثارها المحتملة فى الحياة الفعلية معروفة كلية أيضا ، ويجب أن تكون الوسيلة الضرورية التى ستبرره ، معروفة كلية كذلك ، ويجب أن يكون كل جانب ومظهر فى الأساليب البديلة فى الحياة معروفاً تماماً ، وكذا ينبغى الإحاطة بالأساليب المختلفة للحياة ، والسير الذاتية للناس والأعمال الفنية .. ألخ .

دعنا نعود إلى الشرط الثالث وهو أهم الشروط وهو الحياد . فينبغى أن يكون الإختيار محايداً ، منزها عن الغرض ، لا يتأثر بميول وأهواء ورغبات الفرد الخاصة .

الشرقى : لنفترض أنى قلت أن أسلوب الحياة الذى أريده هو ذلك الأسلوب الذى أكون فيه سيداً سامياً على كل فرد آخر ، فماذا ستقول ؟

الغربى : سأقول أن هذا الإختيار لن بفى بالغرض لأنه يفشل فى تحقيق شرط الحياد . أسأل نفسك هل تريد عالم يرأس فيه فرد واحد الآخرين جميعاً ؟ أعتقد أنك لا تريد هذا العالم مطلقاً . وأنت تريده فقط إذا عرفت أنك ستكون الحاكم ، ولكن هذا الشرط يسير ضد مطلب الحياد . فالحياد يتطلب منك أن تختار نوع العالم الذى تريده بدون معرفة دورك فيه أو اضطلاعك لمركز مرموق فيه .

وعلى هذا النحو لا بد وأنك ستطالب بهدم نظام العبيد فى العالم لأنك قد تتحول أنت إلى عبد . فيجب أن يكون العالم الذى تختاره هو العالم الذى تريد اختياره بصورة محايدة .


Bibliotheca Alexandrina
03477749